

**IL PROBLEMA RELIGIOSO NEL PENSIERO CLASSICO E
CRISTIANO**

I

IL PENSIERO CLASSICO

!- Caratteri generali

Prima di iniziare la trattazione sulla filosofia religiosa greca, dobbiamo fissare brevemente i caratteri della religione greca, sopra la quale i filosofi greci esercitarono la loro critica.

La religione greca classica fu caratterizzata da un animismo naturalistico non superiore a quello degli altri popoli, mentre la religione greca classica si presenta come un politeismo antropomorfo estetico, dove le divinità assumono una ben determinata personalità umanistica e sono rappresentative di un ideale non etico ma estetico.

In una simile religione i teologi saranno i poeti, soprattutto Omero, con la loro ricca e varia mitologia.

Di conseguenza, in Grecia non si ebbe una ben determinata dottrina religiosa, anche per la mancanza di una salda organizzazione sacerdotale, mancanza dovuta, soprattutto, alla frammentarietà e instabilità sociale e politica greca.

L'elemento religioso fondamentale per i Greci non fu, perciò, il dogma bensì la pratica, il rito, ed il rapporto con il divino, specifico di ogni religione, non fu dato da un libro sacro, depositario di qualche antica rivelazione, ma dalla divinazione, dalla mantica, attraverso individui ed oracoli: famoso quello di Apollo in Delfo, che ebbe in tutta la vita greca grande importanza.

Su questa religione classica, olimpica, della *pólis*, fiorita nel periodo aureo della civiltà greca, prevalsero nel periodo ellenistico le religioni mistiche, misteriosofiche, orientali, semitiche, di cui la Grecia possedeva due esemplari celebri: i misteri eleusini e gli orfico - dionisiaci.

2- Il periodo naturalistico

Fin dal primo periodo della filosofia greca una cosa appare ben certa in fatto di filosofia religiosa: alle divinità tradizionali vengono sostituiti, come spiegazione ultima dell'universo, principi metafisici, i quali, essendo concepiti come impersonali, mancano di un carattere essenziale alla divinità, cioè la personalità del Divino.

Gli dei sono sì conservati, ma per lo più solo apparentemente, perché vengono subordinati a quei principi in una sintesi di panteismo e politeismo, e sempre più spersonalizzati nella lotta contro l'antropomorfismo tradizionale, fino alle arditezze di Anassagora, il quale dichiara Elios, il sole, nient'altro che una massa incandescente, e Selene, la luna, una specie di terra; motivo per cui il concetto della divinità riesce, senza dubbio, purificato, ma nello stesso tempo essa è evaporata come principio di religiosità.

Cominciando dall'antica scuola ionica, **TALETE** afferma sì che il mondo è pieno di dei, però il principio metafisico della realtà, da cui tutto deriva e a cui tutto ritorna, è l'acqua.

In Omero, Oceano e Teti, che generano tutti gli esseri, sono persone; in Talete l'acqua è un elemento.

Per **ANASSIMANDRO**, la divinità non svolge un ruolo nell'opera del mondo, uscito tutto intero dall' *àpeiron* o materia infinita; ed anche se chiama "dei" gli astri, questi non sono altro che dipendenze e trasformazioni di quella, destinati come tutto alla morte.

E **ANASSIMENE**, come nota Agostino nella *Città di Dio*, pur non negando gli dei, non ha creduto che fossero stati essi a creare l'aria, anzi era convinto che essi stessi avessero avuto origine dall'aria.

Pure **PITAGORA** sembra ammettere un panteismo politeista, al cui centro sta l'Uno, il fuoco, e subordinatamente gli dei inferiori, gli astri.

Queste divinità, anche se designate con i nomi tradizionali erano concepite e onorate in maniera diversa dall'antropomorfismo della religione volgare, quantunque in pratica, per l'ordine e l'armonia del cosmo, sia consigliata ai cittadini la fedeltà alle istituzioni religiose di ciascun paese, comunque esse siano.

Con la **SCUOLA ELEATICA** la critica religiosa si fa più ardita, sulla base metafisica della dottrina dell'essere uno ed immutabile, sostanza e realtà di tutte le cose.

E' nota la guerra di **SENOFANE** contro l'antropomorfismo fantastico ed immorale, ed il politeismo, cui sostituisce il concetto di una divinità somma ed unica, che non può essere rappresentata in forma umana, e comprende e risolve in sé gli altri dei, come l'uno i molti.

Anche **ERACLITO**, muovendo da una dottrina perfettamente contraria agli eleati, perviene alle stesse conclusioni in materia religiosa.

Il principio supremo ed unico della realtà è il divenire, il fuoco, razionale ma non personale, da cui derivano pure gli dei, che egli concepisce ben diversamente dal comune antropomorfismo.

Analogamente, **EMPEDOCLE** pone a fondamento del reale i suoi quattro elementi, aria, acqua, terra e fuoco, ed anche gli dei tradizionali risultano dalla combinazione di essi.

Anche **DEMOCRITO** pone a fondamento di tutto i suoi atomi materiali, che egli chiama divini, di cui risulteranno composti gli stessi dei, atomi più nobili, senza dubbio, ma sempre combinazioni di atomi, per cui ad essi viene a mancare il divino privilegio dell'immortalità.

Questi geni, da non confondere con le divinità della religione popolare, possono comunicare con gli uomini, giovare o nuocere in questa vita, ma nulla possono per l'oltretomba, che Democrito nega.

ANASSAGORA, infine, ponendo a fondamento delle cose il *nous*, sembra essersi incamminato verso una concezione spirituale e razionale della divinità; in realtà, però, ha demolito gli dei tradizionali, tanto da provocare una condanna di empietà senza essere arrivato alla conquista di Dio.

Il suo *nous*, infatti, è, forse spirituale, razionale, ma impersonale e immanente.

3- Il pensiero sistematico

Il secondo periodo nella storia del pensiero greco è il cosiddetto periodo sistematico, perché in esso si attua la imponente e razionale sistemazione del pensiero greco culminante in Aristotele, attraverso Socrate e Platone che fissano il concetto di scienza e di intelligibile, nonché attraverso la precedente crisi scettica della Sofistica, per cui l'interesse del pensiero è spostato dalla natura all'uomo e allo spirito, dalla metafisica alla gnoseologia e alla morale.

Da qui il nome di antropologico, dato pure a questo secondo periodo del pensiero greco, per l'importanza e la centralità assegnata all'uomo e allo spirito.

Questo periodo del pensiero greco, dopo cui inizia la decadenza, è abbastanza breve; esso abbraccia sostanzialmente il IV secolo a. C. e comprende: i Sofisti e Socrate, da cui derivano le cosiddette scuole socratiche minori, cinica e cirenaica, precorritrici rispettivamente dello stoicismo e dell'epicureismo del periodo seguente; Platone ed Aristotele, dai quali procederanno l'Accademia e il Liceo, che sopravviveranno nel periodo successivo e oltre.

La **SOFISTICA** fu una corrente scettica e relativistica che condusse una lotta contro l'opinione, la tradizione, il costume religioso, etico e politico.

Con essa si accentua, nel senso dello scetticismo empirico, la critica religiosa, e così si nega, per esempio, che il mondo sia governato da una provvidenza divina, perché esso è in preda all'ingiustizia ed al male; si ritiene la religione un'utile menzogna e se ne cerca l'origine nell'opera dei primi legislatori per domare la violenza umana.

Con i Sofisti l'irreligione si diffonde fuori della cerchia filosofica e raggiunge nella seconda metà del V secolo un grado tale che, per tutelare la religione dello Stato, si moltiplicano quei famosi processi di empietà che colpirono Anassagora, Protagora, Socrate e poi anche Aristotele, per parlare solo dei filosofi.

Della filosofia religiosa di **SOCRATE** c'è poco da dire, per lo stesso motivo che c'è poco da dire della sua filosofia in genere: ci troviamo, infatti, davanti più ad un metodo che ad un sistema; comunque, da questo metodo può emergere una filosofia religiosa, come emergerà la metafisica platonico - aristotelica.

Nel campo religioso Socrate mantiene l'indirizzo pratico dei Sofisti, elevato, naturalmente, ai valori universali.

Egli vuole interessarsi solo delle cose umane, morali, lasciando le cose divine, metafisiche, agli dei.

Ma poiché l'uomo con le sole sue forze razionali non giunge ad una compiutezza nemmeno nel campo morale, si mostra necessario l'intervento del divino, il quale, data questa incapacità dell'uomo, non può avvenire che per via straordinaria.

Qui Socrate fa ricorso all'unico rapporto con il divino, che appare nella religione greca, ossia la mantica, il cui demone non era che una specificazione, una interiorizzazione.

Si comprende, pertanto, come Socrate potesse praticamente aderire, senza contraddizione e ipocrisia, alla religione tradizionale nel suo complesso, e come dal suo razionalismo derivassero tutte le conclusioni che in ordine alla positiva religione greca trarrà la filosofia di Platone e di Aristotele.

PLATONE estese dall'etica alla metafisica il concetto socratico, trovandone il fondamento ontologico nelle Idee, le quali sono meri concetti ipostatizzati, ma che per lui costituiscono l'assoluta realtà.

Sebbene questo Assoluto, a differenza di quello dei presocratici, sia spirituale e trascendente, neppure esso può divenire oggetto di religione, per la sua impersonalità e inefficienza sul mondo, anche se lo spirito umano gli sia congiunto per intuizione intellettuale.

Di conseguenza, l'anima profondamente religiosa di Platone avverte il bisogno di introdurre un dio dal quale dipende il mondo, gli uomini e gli altri dei, nonché la soluzione anche di quei problemi della vita di cui solo la religione risulta capace.

Questo essere, però, o Demiurgo, se è persona e provvidenza, non è l'Assoluto, perché il suo potere è limitato dalla materia oscura, coeterna alle Idee, la quale egli non può che plasmare secondo il loro modello.

Anch'egli, inoltre, appartiene in fondo al mondo del divenire come gli uomini, e non è in grado, quindi, di liberare dalla catena delle rinascite le anime, che non possono morire.

Pertanto, la religione, la teologia, a differenza del cristianesimo, non è superiore ma inferiore alla filosofia, perché quella ha per oggetto il divenire, questa l'essere: la seconda sarà scienza mentre la prima solo opinione, anche se opinione vera, credenza, fede.

Nonostante tutto, questa fede religiosa, inferiore alla filosofia, è indispensabile per risolvere quei massimi problemi della vita che la filosofia non può risolvere, per l'eccellenza del suo contenuto.

Così si spiega la parte assegnata da Platone al mito come complemento logico e non solo come espressione estetica della filosofia.

In conclusione, nel sistema platonico appare questo strano contrasto: l'opinione, la credenza, inferiore razionalmente alla filosofia, risolve quegli ultimi problemi che la scienza, la filosofia non può risolvere.

Quanto alla valutazione della religione positiva, Platone, se è ostile all'antropomorfismo, tanto da volere esclusi dalla sua repubblica i poeti per i miti immorali creati intorno agli dei, può accettare il politeismo, un politeismo astrale che si subordina al teismo del suo Demiurgo come all'idea del Bene le altre idee.

Con **ARISTOTELE** il diteismo platonico Bene - Demiurgo viene filosoficamente superato nel teismo dell'atto puro.

Questo Dio, però, per il suo effettuale isolamento dal mondo, il cui essere non dipende da lui, non è in grado di farsi oggetto di religione più che le trascendenti idee platoniche.

Anche Aristotele, se esclude filosoficamente l'antropomorfismo, non esclude una specie di politeismo e ammette subordinatamente all'atto puro gli dei astrali, ossia che i corpi celesti siano come animati da esseri divini.

Queste divinità, però, non sembrano avere alcuna funzione religiosa ma solo fisica.

Nonostante questa concezione non solo antiantropomorfa ma addirittura areligiosa del divino, Aristotele non solo ammetteva la religione positiva ma

addirittura era egli stesso ligio alla religione tradizionale, ai patri numi, fino a ricordarsene nel suo testamento.

4- Il periodo etico

Il terzo periodo del pensiero greco occupa i tre secoli che vanno dalla morte di Aristotele all'inizio dell'era volgare.

Nella storia della civiltà e della cultura esso prende il nome di ellenismo, che significa l'espansione della cultura ellenica nel mondo civile, fino ad incontrarsi e sintetizzarsi con la cultura orientale.

Nell'ambito filosofico si denomina periodo etico, in quanto l'interesse filosofico è volto ai problemi morali.

Dapprima, con lo stoicismo e l'epicureismo, si ritorna alla metafisica naturalistica dei presocratici e alla morale delle scuole socratiche minori, cinica e cirenaica; poi, con lo scetticismo e l'eclettismo, riallacciandosi alla Sofistica, si annulla ogni metafisica e quindi ogni morale.

I motivi di questa filosofia pragmatica vanno ricercati nella decadenza spirituale e morale dell'epoca, per cui l'uomo non ha più l'interesse e la forza per la speculazione pura; nonché nella profonda tristezza dei tempi e nella profonda sensibilità per il male, per cui la vita gli diviene dolorosa e cerca nella filosofia un conforto, una guida morale, che troverà nella rinuncia al mondo e alla vita stessa.

Dal contingente e dal temporale l'uomo si volge al trascendente e all'eterno, e la filosofia diviene, come per Platone, una preparazione alla morte, la sapienza, come per Aristotele, un distacco dall'azione.

La virtù non è più concepita come attività ma come rinuncia, rinuncia all'azione nello stoicismo e nell'epicureismo, per cui l'etica si risolve in ascetica, rinuncia anche al pensiero che turba nello scetticismo (ascetica assoluta).

Il vigore speculativo si raccoglie nel particolare e nelle scienze speciali, mentre la metafisica viene meno.

In questo terzo periodo del pensiero greco non si incontrano più pochi e grandi pensatori come nel precedente, ma vasti indirizzi e scuole, non sistemi critici ma dogmatiche affermazioni.

Anzitutto la **SCUOLA STOICA**, dove si trova ancora una metafisica, ma elementare e anacronistica, contraddittoria in sé e con la morale; poi la **SCUOLA EPICUREA**, dove la metafisica ha la funzione di liberare l'uomo dalle preoccupazioni del trascendente e dai timori dell'oltretomba; quindi la **SCUOLA SCETTICA**, dove non vi è più alcuna metafisica e dunque nemmeno alcuna morale come nella **SCUOLA ECLETTICA**, dove l'una e

l'altra sono annullate; infine il **PENSIERO LATINO**, il quale dipende dalla cultura greca di questo periodo, eclettismo e stoicismo.

Per quanto riguarda la religione, nell'età ellenistica questa non è più imperniata sulle divinità olimpiche del pantheon omerico, tutelari della *polis* e provvede per gli interesse mondani, ma incapaci di soccorrere gli uomini nei più gravi problemi dell'esistenza.

Essa si volge, invece, ai culti orientali, che sembrano permeati di questi problemi, ed in particolare si volge alle religioni dei misteri, tutte comprese dalla preoccupazione della morte e dell'oltretomba, che sono caratteristiche dell'Oriente semitico.

La pratica di queste religioni dei misteri era ben povera cosa, in quanto si trattava di pratica non spirituale bensì magica, dove il rito era concepito come meccanicamente efficace.

La filosofia ellenistica, soprattutto il neoplatonismo, si trova davanti a questa religiosità; pertanto, vediamo la filosofia religiosa dell'ellenismo.

Per risolvere il problema della vita l' **EPICUREISMO**, anziché ricorrere alla religione, come farà il neoplatonismo, rinuncia ad essa esplicitamente, suggerendo di cercare nei limiti di questo mondo la felicità.

Però, anche se viene negato l'oltretomba, il trascendente permane nell'oscuro mondo degli atomi dal cui incontro fortuito derivano tutte le cose, gli uomini, gli dei; e l'edonismo conclude necessariamente in ascetismo, per assicurare all'uomo l'atarassia, in un mondo che Epicuro si rifiutava di ritenere governato dalla provvidenza, a causa del male che vi signoreggia.

La filosofia religiosa di Epicuro conclude, pertanto, ad un ascetismo ateo: non che egli non ammettesse gli dei ma essi non erano l'assoluto e non erano oggetto di religione.

Gli dei di Epicuro sono molti, belli, di forma umana, immortali, felici negli intermundi, in pieno isolamento dagli uomini.

Di conseguenza, quella di Epicuro è una religione negativa.

A differenza dell'epicureismo, lo **STOICISMO** sembra valorizzare la religione.

Così, lo stoico ammette Dio e i suoi rapporti con l'uomo; ammette la provvidenza e la divinazione; pone un Dio metafisico e si sforza di valorizzare la religione tradizionale, positiva, coltivando con particolare interesse la filosofia religiosa.

In realtà, il dio stoico è immanente e materiale, sta con il mondo negli stessi rapporti dell'anima con il corpo, e anche se dichiarato razionale non è che fuoco, come in Eraclito, per cui non può veramente divenire oggetto di religione.

La provvidenza è limitata dal fato e dal destino perché Dio non domina il mondo ma fa tutt'uno con esso, ed è, pertanto, soggetto ad una suprema necessità di svolgimento, come l'antico Zeus alla Moira.

S'intende, pertanto, il pessimismo e l'ascetismo stoico di fronte ad un mondo materiale pieno di male nonostante le affermazioni di Dio, provvidenza, razionalità del reale.

L'uomo, dicevano gli stoici, è come un cane legato dietro ad un carro che di buon grado o malgrado deve seguire.

5- Il periodo religioso

Il quarto ed ultimo periodo del pensiero greco si denomina religioso, perché lo spirito umano cerca la soluzione del problema della vita nella religione.

Tale problema è fortemente sentito perché fortemente sentito è il problema del male, del quale non si trova una piena soluzione razionale, per cui si ricorre alla concezione di una caduta originale dello spirito, di una conseguente incarcerazione di questo nel corpo, e di una purificazione e liberazione ascetica e mistica.

Nel periodo religioso permangono i problemi del periodo etico che si cerca di risolvere mediante una metafisica coronata dalla religione.

Si tenta, allora, di sintetizzare in una forma di triteismo il dualismo platonico, il razionalismo aristotelico e il monismo stoico.

In questa sintesi metafisica prevale il platonismo con la sua separazione tra mondo sensibile e intelligibile, con la trascendenza del divino, con la sua dottrina della caduta originaria.

L'ultimo periodo del pensiero greco abbraccia i primi cinque secoli dell'era volgare, sostanzialmente l'età dell'impero romano, di cui la filosofia religiosa neoplatonica forma l'impalcatura ideale, e l'età della patristica cristiana, con cui il neoplatonismo ha contatti, scambi e polemiche.

Il sistema metafisico predominante nel periodo religioso è il **NEOPLATONISMO** e il suo maggiore esponente è **PLOTINO**.

Per quanto concerne la filosofia religiosa, esso rappresenta lo sforzo supremo del pensiero greco per superare le proprie insufficienze.

Di contro al monismo materialistico stoico, dove Dio è l'anima del mondo, il neoplatonismo afferma una concezione trascendente di Dio, concepito come il sovrintelligibile e come tale ineffabile ed attingibile nella sua pienezza solo mediante l'estasi.

In realtà, il Dio neoplatonico è sì trascendente e sovrintelligibile, ma è connesso necessariamente con il mondo che procede da lui non per libera

creazione bensì per naturale emanazione, e a lui necessariamente ritorna come alla sua propria essenza.

E allora, questo Dio non può diventare veramente oggetto di religione.

A questo punto l'ellenismo è finito.

Ad esso pose termine ufficiale l'editto dell'imperatore Giustiniano, il quale nel 529 ordinava la chiusura della Scuola di Atene, dove si era trasferito il neoplatonismo alessandrino.

La filosofia greca, però, nei suoi elementi positivi ed eterni rivive e si svolge nel teismo cristiano.

IL PENSIERO CRISTIANO

1- Caratteri generali

Non si ha propriamente una storia della filosofia cristiana perché l'interesse centrale del pensiero cristiano non è la filosofia ma la religione, per cui la storia del pensiero cristiano sarà religiosa, teologica, dogmatica.

Ciò nondimeno, esso conclude ad un compiuto sistema filosofico, razionalmente fondato e costruito, e dunque ad una filosofia della religione che sarà il logico svolgimento della filosofia aristotelica, in cui culmina il pensiero greco, e la fondazione di quel solido razionalismo, il quale rende autonoma la filosofia senza negare i diritti della religione, che costituisce la gloria del tomismo.

Analizzeremo qui di seguito i rapporti tra filosofia e teologia, scienza e fede, ragione e rivelazione, che cadono nell'ambito di una filosofia della religione, cioè di una valutazione e giustificazione razionale della religione, problema che fu vivo in tutta la storia del pensiero cristiano, perché la fede venne sempre considerata un "ossequio ragionevole", anche se esso si pose in tutta la sua chiarezza e fu risolto compiutamente solo nell'epoca aurea della filosofia scolastica.

Dopo avere considerato questo problema nei primi secoli del cristianesimo, dove esso si impone come il problema dei rapporti tra il cristianesimo e le altre religioni e sistemi, ci soffermeremo sull' agostinismo e sul tomismo, come momenti caratteristici, rispettivamente della Patristica e della Scolastica, nello svolgimento della filosofia religiosa cristiana, notando che l'atteggiamento agostiniano domina fino a San Tommaso d'Aquino, e ritorna anacronisticamente anche dopo la decadenza della Scolastica stessa.

Ma se il cristianesimo non si presenta di fatto come una filosofia, bensì come una religione, logicamente esso presuppone una concezione della realtà, che lo differenzia profondamente dalla concezione greca e maggiormente da quella moderna del mondo e della vita.

Questa caratteristica soluzione cristiana del problema metafisico è rappresentata dal teismo, integrato dalla Rivelazione.

L'origine storica del teismo cristiano risiede soprattutto nel pensiero ebraico, l'unica tradizione nella storia del pensiero umano che consideri Dio creatore del mondo; ma il teismo può essere razionalmente giustificato, come farà soprattutto Tommaso d'Aquino, conducendo all'ultimo logico sviluppo la filosofia aristotelica, e superando le classiche soluzioni storiche del dualismo e del monismo greco.

Così, la concezione di un mondo soprannaturale ha la sua origine storica nell'Antico e nel Nuovo Testamento, ma la realtà di questo mondo e i suoi rapporti con il mondo naturale sono storicamente giustificabili dalla ragione.

Altrettanto farà pure il tomismo, sempre sulla base del pensiero aristotelico, superando il razionalismo classico e lo pseudo misticismo ellenistico.

Saranno, così, poste le fondamenta di quella filosofia religiosa cristiana che avrà un approfondimento nelle esigenze umanistiche ed immanentistiche del pensiero moderno.

2- Il problema della molteplicità dei culti

Questo carattere pratico, religioso, immediato, onde il cristianesimo si affermò nel mezzo della civiltà antica, ellenistico - romana, non turbò la mentalità ed il pensiero dell'epoca, come, invece, avvenne al cristianesimo, sommamente preoccupato del problema della vita, persuaso del carattere pratico e religioso della filosofia, assetato di soprannaturale e di misticismo, espressione tipica il neoplatonismo, che sarà l'ultimo paladino della religione antica e il grande nemico del cristianesimo sorgente.

Di conseguenza, il problema che allora si impose al cristianesimo non fu quello di giustificarsi come religione, con il suo contenuto arcano e

prodigioso, ma come religione di fronte alle altre religioni dell'epoca, che si presentavano con gli stessi fini e caratteri analoghi al cristianesimo.

Il pensiero dell'epoca risolveva tale problema mediante il sincretismo e l'allegorismo religioso, il quale doveva necessariamente sfociare nel relativismo e nello scetticismo di fronte alla religione positiva, che pur si voleva salvare.

Il cristianesimo rifiuta questa soluzione, così come rifiuta ogni concordato con le dottrine religiose e con i sistemi politici dell'epoca, per cui determina contro di sé la guerra politica, cioè le persecuzioni religiose, e la guerra culturale, che culmina nella polemica neoplatonica del IV secolo.

Ma se il cristianesimo non poteva accedere alla soluzione sincretistica del problema della molteplicità dei culti, una soluzione doveva pur dare circa i rapporti con le altre religioni, perché se esso si affermava come l'unica, universale e assoluta verità, per ciò stesso doveva rendere ragione di tutta la realtà, del mondo, compreso il male, e della storia, di cui si poneva al centro.

Questa soluzione fu tentata fin dal II secolo da un gruppo di Padri, da Giustino e Teofilo di Antiochia ad Ireneo ed Ippolito, e formulata in una serie di tesi che segneranno la via alla speculazione posteriore.

Per quanto riguarda il problema dei rapporti fra il cristianesimo e le altre religioni, le principali soluzioni sono:

a- L'idolatria è opera dei demoni e dei fornicatori; tesi con la quale si pensava di rendere conto dell'elemento meraviglioso, dei prodigi del paganesimo, oltre che del suo contenuto assurdo ed immorale.

b- Plagio dei filosofi e dei demoni: gli angeli maligni avrebbero conosciuto le profezie, e avrebbero in precedenza diffuso somiglianze con il giudaismo ed il cristianesimo nelle dottrine e nei riti pagani, per mascherare la superiorità di quelli.

Così, i sapienti del paganesimo avrebbero plagiato a Mosé ed ai profeti di Israele i migliori elementi della loro filosofia: Pitagora e soprattutto Platone avrebbero conosciuto in Egitto i libri sacri degli ebrei.

c- Tesi contraria della condiscendenza di Jahvè rispetto ai riti etnici, con cui si cerca di rendere conto degli elementi meno spirituali della religione d'Israele, più affini al paganesimo e più lontani dal cristianesimo.

d- Tesi più razionalistica dei *lògoi spermaticòì* o dei "semi del Verbo" in ogni anima razionale: secondo Giustino, non vi è anima che non porti in sé qualche seme o partecipazione del Verbo.

Ecco perché certi pagani, come Eraclito e Socrate, perseguitati quali atei, avrebbero potuto essere cristiani prima di Cristo.

I Padri della Chiesa, da parte loro, sostennero la tesi fondamentale della trascendenza del cristianesimo rispetto alle altre religioni.

Man mano che il cristianesimo si andava affermando, si accrebbe sempre più l'attenzione, l'interesse e l'ostilità dei filosofi pagani.

L'attacco ha inizio nella seconda metà del II secolo con Frontone, Celso e Filostrato, cui da parte cristiana replica il gruppo dei Padri africani, come, ad esempio, Tertulliano, Cipriano, Arnobio, Lattanzio ed altri, e quello degli Alessandrini, tra cui Clemente ed Origene.

Delle tesi formulate nella fase precedente per rendere conto delle analogie tra il cristianesimo e le altre religioni, alcune vengono meno, come quella degli angeli fornicatori; altre persistono, come quella del plagio; altre ancora si affermano, come quelle delle *notiones communes* e del consenso universale per le verità elementari della morale e della religione, onde si concludeva all'anima "naturalmente cristiana".

Nel suo *Sermo verus*, pubblicato verso il 178, **CELSO** sostiene che il giudaismo è una eresia egiziana e il cristianesimo uno scisma giudaico.

Niente riti che ad esso siano esclusivamente propri, anzi massima somiglianza con i culti di Aristeia, di Anfiarao, di Tofronio, di Antinoo, di Mitra; i Greci hanno, addirittura, delle dottrine più elevate delle sue.

Il profetismo d'Israele sopravvive nei profeti e messia d'Oriente o, piuttosto, è lo stesso fenomeno sotto tutti i cieli: predizioni ed oracoli, uomini ispirati, voci miracolose ed apparizioni.

Una religione unica non può convenire a popoli tanto diversi: ciascuno deve mantenere il culto dei suoi maggiori; poco importa che Zeus si chiami Ipsistos, Zen, Adonai, Sabaoth o Ammone.

Gli stessi Ebrei non sono criticabili se non in quanto pretendono di essere in possesso di una sapienza loro speciale.

A questa dissertazione celsiana **ORIGENE** risponde con il *Contra Celsum*, dove sono conservati importanti frammenti della dissertazione stessa.

Egli nota, anzitutto, che l'identità o diversità delle pratiche, dei riti, non deve essere determinata astrattamente, esteriormente, ma dalle idee, dai dogmi ai quali si ispirano gli atti religiosi.

Così, per esempio, gli Egiziani praticano la circoncisione come i Giudei, ma farsi circoncidere per un motivo diverso non è praticare lo stesso rito; i Pitagorici, come i Giudei, hanno delle prescrizioni alimentari, ma da un lato è la dottrina della metempsicosi che determina queste pratiche, dall'altro la credenza nella vita eterna che spinge ad una macerazione prudente della carne, onde sottometerla allo spirito.

Per spiegare, poi, altre analogie, Origene ricorre alla tesi della condiscendenza provvidenziale di Dio verso Israele; e per dimostrare la trascendenza del cristianesimo, insiste sulla sua fecondità morale.

Egli rifiuta nettamente il sincretismo e la tolleranza propugnata da Celso perché la verità, sia della religione che della filosofia, è obiettiva e quindi una ed esclusiva e per la convinzione del valore della ragione ed una visione chiara e realistica della storia umana.

Questo sincretismo e relativismo religioso, così contrario al cristianesimo, verrà sostenuto dal neoplatonismo, che può essere considerato l'ultimo grande sforzo speculativo del pensiero antico per risolvere il problema della vita e l'attacco più formidabile contro il cristianesimo nel campo culturale.

Della filosofia religiosa del neoplatonismo abbiamo parlato in precedenza; adesso è sufficiente ricordare che si tratta di un sistema panteistico, dove, quindi, la religione non è possibile, e le esigenze sovrintelligibili, le aspirazioni mistiche finiscono col risolversi nell'infrarazionale della magia.

Ci soffermiamo soltanto sulle risposte dei **PADRI** di questo periodo che culmina e si conclude con Agostino di Tagaste, particolarmente sull'argomento delle analogie religiose.

Essi condannano l'allegorismo, il cui arbitrio appariva ben manifesto ai loro occhi, e sul terreno pratico, di fronte alla tolleranza universale che ne conseguiva, si ispirano all'esclusivismo giudaico e cristiano, stigmatizzando come una viltà la condotta dei filosofi che si conformavano alle pratiche superstiziose del paganesimo quantunque la coscienza ne avesse rivelato loro l'inermità.

Quanto alle obiezioni che il neoplatonismo derivava dalle analogie religiose, i Padri, ispirandosi ad Origene, affermano che la somiglianza esteriore è senza importanza quando i principi ispiratori sono diversi.

Del resto, essi riconoscono analogie allorché si presenta il caso, e le spiegano con la dottrina della discendenza, specialmente se si tratta di elementi più particolari; o, quando si tratta di aspetti più generali, con quella dell'unità della natura umana naturalmente disposta alla verità, a Dio, e dunque al cristianesimo.

Per mostrare, poi, la trascendenza della fede mosaica e della fede cristiana, ricorrono, sì, al classico argomento delle profezie e dei miracoli, ma integrano il primo argomento insistendo particolarmente su quello della completezza e unità logica, dell'efficacia e fecondità morale del cristianesimo.

E l'esclusivismo che ne seguiva, così ostico ai filosofi pagani, è portato dagli apologisti cattolici come un altro argomento a favore del cristianesimo, in quanto l'intransigenza è inseparabile dalla verità ed è indice di una forza morale eccezionale.

Ma posta l'assolutezza del cristianesimo, si imponeva ancora un problema: perché questa religione, presentata come l'unica via di salvezza, è apparsa

così tardi? Perché fu rivelata ad un così piccolo numero di persone? Come conciliare il particolarismo della rivelazione mosaica e la grande tardività dell'Incarnazione con la somma bontà e la provvidenza universale di Dio?

Il sincretismo, assimilando le une alle altre le divinità dei vari popoli e affermando che la diversità dei dogmi e dei riti era cosa indifferente, aveva trovato una soluzione, ma il cristianesimo non poteva ammetterla.

Per presentare una risposta soddisfacente, esso doveva anzitutto risolvere il problema dell'origine e svolgimento delle religioni e assegnare, poi, qualche ragione plausibile ai decreti divini che avevano regolato o permesso questo ordine di cose.

Le obiezioni dei neoplatonici obbligavano il cristianesimo ad affrontare l'ardua questione dell'evoluzione religiosa dell'umanità.

Per quanto riguarda la spiegazione filosofica della storia, il pensiero dei Padri è piuttosto vario; il che non deve destare meraviglia perché per poter dare un quadro preciso bisognerebbe che fosse rivelato pienamente il piano di Dio nella storia stessa.

Le linee direttive e il significato profondo della storia, però, sono chiaramente fissati, come risultanti esplicitamente dalla Rivelazione.

Per quanto concerne l'aspetto più propriamente teologico della questione, ossia come mai Dio tra tutti gli uomini abbia prescelto gli Israeliti, la risposta sembra più precisa.

Fondandosi sulla Bibbia, Agostino spiega che l'elezione dei Giudei come nazione privilegiata, depositaria delle divine promesse, è compatibile con quella di individui nel seno dei Gentili: sebbene non vi sia che un popolo eletto, si incontrano degli eletti in seno a tutti i popoli.

Ciò significa ammettere, nonostante la distinzione materiale ed esteriore che separa il popolo giudeo e il popolo cristiano dalla folla degli infedeli, l'esistenza di un popolo santo, il quale comprende tutte le anime rette a qualunque nazione appartengano o, come dice Agostino, "una Gerusalemme spirituale".

3- Il problema del male

La Patristica culmina con il secolo IV, il secolo d'oro della stessa Patristica, il quale ha la sua maggiore espressione in **AGOSTINO DI TAGASTE**, vescovo di Ippona, la cui opera più caratteristica è la *Città di Dio*, la nuova metafisica della storia, impossibile al pensiero antico.

Per quanto concerne i rapporti fra scienza e fede, l'agostinismo codifica l'atteggiamento della Patristica, che resterà l'atteggiamento del pensiero cristiano fino a San Tommaso d'Aquino, tanto grande fu l'influenza del vescovo di Ippona sulla cultura cristiana.

Tale atteggiamento si può press' a poco definire così: la filosofia cristiana prende le mosse dalla Rivelazione e non dalla ragione; questa, a sua volta, è ampiamente svolta in seno alla Rivelazione, che spesso è spinta fino agli estremi.

Questo atteggiamento fideistico- razionalistico, in opposizione a quello razionalistico - fideistico del tomismo, può avere una spiegazione psicologica nell'indole latina e personale di Agostino, pratica, volontaristica, affettiva, ardente; può avere una spiegazione storica nell'influenza del platonismo e neoplatonismo su tutta la Patristica, con la dottrina dell'illuminazione, per cui anche per la conoscenza razionale era richiesta una particolare illustrazione divina, rendendo, così, impossibile o evanescente la distinzione fra i due ordini, il naturale ed il soprannaturale.

La ragione fondamentale, comunque, sta nel fatto che la filosofia cristiana non era ancora sviluppata e sistemata, e l'interesse principale del cristianesimo fu, naturalmente, religioso.

In Agostino abbiamo due dottrine che interessano in particolare la filosofia della religione: la dottrina del male, che è la soluzione del grande problema che l'ha tormentato e che resterà classica nel pensiero cristiano; e la dottrina della storia, che in parte dipende dalla prima, che forma l'oggetto della *Città di Dio* e che resterà anch'essa classica nel pensiero cristiano.

Agostino fu fortemente turbato dal problema del male e sviato a lungo dalla soluzione dualistica manichea, che gli impediva un giusto concetto di Dio e la possibilità della vita morale.

La soluzione che egli trovò di questo problema fu la sua liberazione e la sua grande scoperta filosofica e segna una differenza fondamentale tra pensiero greco e pensiero cristiano.

Vediamone i punti principali:

- Il fondamento della concezione agostiniana del reale è che il male non ha realtà metafisica, non ha natura propria, non è essere ma difetto di essere, non sostanza ma difetto in una sostanza.

Tutte le cose sono create da Dio e sono perciò buone; però, non possono essere bene assoluto ma limitate ed imperfette, perché tratte dal nulla; sono una mescolanza di essere e non essere, un sinolo di potenza ed atto, una possibilità di cambiamento.

Scriva Agostino nella *Città di Dio*: "...possiamo così affermare che il bene immutabile non è se non l'unico vero beato Dio. Le cose ch'egli fece sono pure buone, perché le fece lui, tuttavia sono mutabili, perché non sono fatte dalla sua sostanza, ma dal niente".

Ciò spiega il cosiddetto *male metafisico*, ossia la limitazione, la imperfezione degli esseri creati di fronte all'Essere assoluto, i quali esseri creati, tuttavia, sono buoni nella loro natura e perfetti nel loro genere.

Ma vi è nel creato un altro male, che turba il mondo, soprattutto quello umano, del quale la precedente dottrina, se spiega la possibilità, non spiega la realtà.

- Si tratta del *male fisico*.

A questo proposito Agostino insiste sulla intrinseca bontà dei vari esseri, in quanto creati da Dio, e delle singole nature considerate in se stesse, anche se mutano, se possono limitarsi l'un l'altra e specialmente nuocere all'uomo.

Gli esseri non debbono venire considerati buoni o cattivi solo in relazione tra loro ma in se stessi, secondo la loro natura; e in se stessi tutti gli esseri sono buoni e come tali rendono gloria a Dio.

Di conseguenza, i difetti, le dissonanze, i contrasti dei particolari servono all'armonia dell'insieme, anche se l'uomo non riesce a percepirla, anzi spesso percepisce il contrario.

- Un'altra forma di male è il *male morale*, che Agostino fa derivare dalla cattiva volontà.

La questione è di sapere come un Dio perfetto abbia potuto dotarci del libero arbitrio, cioè di una volontà capace di fare il male.

Così posto, il problema si riduce a sapere se e in quale misura la volontà libera può essere annoverata nel numero dei beni.

La risposta a tale questione non può essere diversa da quella che concerne gli oggetti corporei: vi sono nel mondo dei corpi molte cose di cui possiamo usare malamente; ciò, però, non significa che esse siano cattive e che Dio non avrebbe dovuto darcele, poiché prese in se stesse sono dei beni.

Perché, allora, non vi sarebbero anche nell'anima dei beni dello stesso genere, di cui possiamo fare cattivo uso e che tuttavia, poiché sono dei beni, non ci possono essere stati dati che dall'Autore di ogni bene?

Tale è la volontà, che presa in se stessa è buona in quanto ci è stata data da Dio, ma che si corrompe per il cattivo uso che ne fa l'uomo.

Dio, di conseguenza, è, sì, causa universale ma non può essere ritenuto causa del peccato perché il peccato è male, non essere, e Dio produce solo l'essere.

Causa del peccato è la volontà libera ma causa non "efficiente" bensì "deficiente" in quanto viene dal nulla e ad esso ritorna.

La nostra volontà, mutevole perché creata dal nulla e imperfetta, non ha dovuto fare altro che lasciarsi cadere dal Creatore alle creature, per introdurre in essa e nell'universo il disordine iniziale del peccato.

- Con tutto questo, però, il problema del male non è risolto, in quanto nell'uomo, vertice di tutto il creato, risulta esserci un profondo disordine che non può essere spiegato razionalmente.

Si tratta dell'ignoranza e della concupiscenza, ossia del dominio del corpo sullo spirito, dell'inferiore sul superiore, donde il naturale ricorso alla rovina del peccato originale.

Ma se l'umanità è ferita a causa del peccato originale, non per questo viene meno il piano razionale di Dio nella storia, anzi esso è potenziato.

Sul disordine si instaura un ordine nuovo, dove il male serve ad incrementare il bene, i malvagi agli eletti, la "città terrena" alla "città di Dio", in una trascendente divina dialettica di opposti.

I mali servono a correggere i vizi e a provare le virtù, a purificare i buoni e a perdere gli empi; ma servono anche ad espiare il peccato e a conquistare la virtù e la santità nel sacrificio fino all'eroismo del martirio.

4- Il problema della storia

Al pensiero greco era impossibile una concezione razionale della storia a causa del dualismo che isolava la ragione assoluta dal mondo empirico.

Tale concezione sarà, invece, possibile con il concetto cristiano di creazione, per cui il mondo dipende da Dio, pur essendo essenzialmente distinto da Lui.

Ma poiché l'individuo, che costituisce l'oggetto proprio della storia, è contingente e libero e quindi suscettibile di conoscenza razionale da parte dell'uomo; e poiché, nonostante che si sappia governato dalla provvidenza di Dio, il mondo della storia, a causa della sovrabbondanza del male, appare il regno del Fato e del Destino, oppure il dominio di Satana; e poiché il piano della storia è soprannaturale e dunque trascendente la ragione umana; per tutti questi motivi una filosofia della storia è impossibile e deve essere sostituita da una teologia della storia.

Ciò ha fatto Agostino nella *Città di Dio*, codificando i grandi principi del pensiero cristiano a questo proposito.

Da tutto questo appare come i massimi problemi della storia che la ragione pone sono risolvibili solo mediante la Rivelazione e, quindi, in una filosofia della religione.

Il cristianesimo, così, ha dato al mondo, mediante il concetto di creazione, la possibilità della razionalizzazione dell'individuale e della storia, ed ha svelato, mediante la Rivelazione, questo piano provvidenziale di Dio nella storia, che è un piano soprannaturale.

Il primo problema che la storia dell'umanità trova sui suoi passi è il PROBLEMA DELLE ORIGINI DELL'UMANITA', il quale, se

filosoficamente è risolvibile dalla ragione umana mediante la dottrina della creazione, storicamente non ha soluzione perché non abbiamo monumento, documento, memoria positiva di quel fatto, all'infuori della Rivelazione: solo da essa apprendiamo l'istituzione primigenia di un ordine soprannaturale nella storia e solo essa è in grado di assicurarci intorno all'unità di origine del genere umano, creato da Dio in Adamo.

Risolto il problema delle origini, se ne prospetta subito un altro, quello del **DISORDINE NELL'ARMONIA DEL CREATO**.

La creatura è necessariamente imperfetta e limitata perché creata; ma come mai tale imperfezione assume nell'umanità proporzioni e aspetti così gravi da fare dubitare Agostino se la vita terrena possa chiamarsi vita mentre è morte?

Queste miserie corrompono soprattutto la parte migliore dell'uomo, cioè l'anima, tanto che lo stesso Agostino finisce con il non credere alle virtù puramente umane, giudicandole "splendidi vizi"; anzi ci presenta la storia della città terrena come un regresso, perché successivo allontanamento dalle virtù e religiosità primitive, anche se accompagnata dalla progressiva conquista dei beni terreni.

E' questo il problema del male nella storia.

Qui non è possibile una spiegazione puramente razionale.

Infatti, se Dio è sapienza, bontà, potenza infinita, e produce buone le nature e le governa sapientemente, perché tanta miseria nell'umanità?

Anche di questo disordine nell'armonia del creato Agostino ritrova la soluzione nella Rivelazione e precisamente nella **DOTTRINA DEL PECCATO ORIGINALE**.

L'uomo, creato in una beatitudine sovrumana ma con il privilegio della libertà, ha usato malamente di questa, si è ribellato a Dio per orgoglio, ha voluto somigliare a Lui, e Dio l'ha punito.

Da qui, come necessaria conseguenza, la morte dell'anima alla grazia, alla vita eterna, a Dio; e quindi la morte del corpo, il quale risorgerà e passerà all'eternità ma solo attraverso la pena della dissoluzione.

Se il peccato originale spiega l'esistenza del male nella storia, non spiega la **FUNZIONE DEL MALE** nella storia stessa.

Infatti, ci si chiede, esso, con le sue conseguenze negative, ha frustrato il piano razionale di Dio nella storia?

E Dio, se non ha voluto impedire che l'uomo liberamente peccasse, non potrà trovare un rimedio a quel male, da lui previsto *ab aeterno*, in un ordine nuovo?

Anche qui la risposta non può essere data razionalmente, ma solo dalla Rivelazione, e la soluzione dell'enigma è Cristo, il riparatore, il redentore

aspettato da tutte le genti ma esplicitamente e divinamente profetato in Israele: il creatore di un ordine nuovo di tempi e di cose.

L'opera di Cristo fu anzitutto opera di riparazione.

Egli, però, redime l'uomo solo dal peccato, dalla morte dell'anima, ridonandogli la grazia e dunque la vita eterna; per il resto lo lascia nelle condizioni che erano conseguite al peccato stesso, vale a dire il dolore, la morte, l'ignoranza, la concupiscenza.

E perché mai?

Non certamente perché egli non potesse liberarlo ma soltanto perché non volle.

E perché non volle?

Agostino risponde mostrando come dal nuovo ordine o disordine introdotto dal peccato, Dio trasse un nuovo ordine arcano, tutto in servizio della virtù, della santità, degli eletti; la città di Dio sarebbe stata sdoppiata nella città del mondo, ma questa sarebbe stata a maggior gloria di quella.

Lasciando nel mondo il dolore, all'uomo fu lasciato un nuovo strumento di elevazione attraverso il sacrificio: la più grande testimonianza della carità, la carità eroica.

Lo stesso Cristo volle sottostare egli stesso al dolore, fino alla morte in croce, appunto per manifestare in un modo nuovo e meraviglioso la carità di Dio agli uomini, ed insegnare un modo nuovo e meraviglioso di carità degli uomini a Dio.

Questo è il secondo aspetto dell'opera di Cristo: l'epifania della divina bontà.

L'opera di Cristo, però, non fu solo di manifestazione della bontà divina, quanto di restaurazione o instaurazione nuova dell'ordine soprannaturale, dal quale, a causa del peccato, l'uomo era decaduto e in cui doveva essere ristabilito, affinché il piano di Dio si attuasse nella storia.

Questo è l'aspetto fondamentale e soprannaturale dell'opera di Cristo, e soprattutto per questo egli è il centro della storia, di cui direttamente o indirettamente tutta la storia è preparazione.

Cristo è il re dei secoli, il signore del mondo, anche se il mondo lo rifiuta.

Un altro problema che la storia non può risolvere è il **PROBLEMA ESCATOLOGICO**.

Va bene che la conclusione della storia deve essere razionale e che per l'insegnamento e l'opera di Cristo è promesso ed assicurato il trionfo del bene contro il male, della città di Dio contro la città di Satana, della Chiesa contro il mondo; ma con questo noi non sappiamo come precisamente finirà il cammino dell'uomo sopra la terra.

Ancora una volta, solo la Rivelazione può dircelo ed è stato più volte indicato nel Nuovo Testamento, soprattutto nell'*Apocalisse* di Giovanni.

Agostino attinge a queste fonti e dopo avere illustrato le origini e lo svolgimento delle due "città", negli ultimi quattro libri della *Città di Dio* tratta del loro fine.

Prima, però, e precisamente nel libro XIX, si sofferma a mostrare, contro la sapienza mondana dei suoi tempi, la trascendenza del fine della vita umana con argomenti filosofici, razionali, che possono valere contro gli immanentisti di tutti i tempi, e soprattutto tratta del grande argomento del male e del dolore nel mondo.

Egli aveva avvertito profondamente tale problema ma non per arrestarvisi bensì per superarlo mediante l'unico mezzo fornito dalla Rivelazione, quello che dal male e dal dolore giunge a Dio, anzi a Cristo.

Agostino passa in rassegna tutti i principali beni mondani al fine di mostrarne la nullità e come in nessuno di essi si trovi quella pace cui l'uomo aspira quale fine ultimo.

Così avrà fine il pellegrinaggio terreno della Città di Dio ed inizio l'eterna pace; fine le sei giornate della storia dell'umanità e principio il misterioso settimo giorno, il sabato eterno.

Così risultano risolti totalmente i grandi problemi che la ragione pone, senza poterli risolvere, in relazione alla storia dell'umanità: i principi dell'umanità, parte sconosciuti e parte inconoscibili alla scienza umana, i quali ci vengono resi noti dalla Rivelazione; i progressi della storia umana, dove appare razionalmente inesplicabile la presenza e la funzione del male, che ci vengono spiegate dai dogmi della caduta originale e della redenzione per la croce; la conclusione del dramma universale, la quale non può essere resa conoscibile che per via di Rivelazione.

5- Il problema dei rapporti fra teologia e filosofia

In seguito alle invasioni barbariche la cultura subisce un arresto in Occidente, anche perché il cristianesimo è particolarmente preoccupato del problema pratico della loro conversione.

I problemi culturali riprenderanno nell' VIII secolo, favoriti dalla organizzazione civile e politica dei Carolingi e dalla costituzione del Sacro Romano Impero.

Non sarà, però, più la Patristica bensì la Scolastica, anche se l'influenza platonico - agostiniana persiste e si fa sentire presso mistici e dialettici, da Giovanni Scoto Eriugena a San Bonaventura.

Così, i problemi dell'epoca interessanti la filosofia della religione non sono più quelli relativi alla molteplicità dei culti, in quanto il cristianesimo è

ormai un organismo solido e imponente, sia dal punto di vista teoretico che dal punto di vista pratico.

Analogamente, la filosofia della religione e scolastica non sarà interessata nemmeno al problema della storia religiosa ed universale dell'umanità, a causa, proprio, della centralità del cristianesimo e del poco o nullo interesse degli Scolastici per la storia.

Il problema centrale della filosofia religiosa dell'epoca fu, invece, quello dei rapporti fra filosofia e religione, fra scienza e fede, fra ragione e rivelazione, fra natura e soprannaturale; problema che è risolto dapprima agostinianamente, cioè non risolto, per la mancanza di un preciso concetto di ragione e natura.

Ma per l'uso sempre più ardito della ragione nell'ambito della teologia dogmatica; per l'interesse che vanno prendendo problemi veramente filosofici sia pure occasionati da problemi teologici; per la scoperta di Aristotele, dal cui metodo razionale l'occidente cristiano acquista coscienza di ciò che è filosofia; per tutti questi motivi il problema dei rapporti fra scienza e fede trova la sua soluzione in **TOMMASO D'AQUINO**, il vertice del pensiero scolastico cristiano.

Tale soluzione consiste nel superamento dell' agostinismo nell'ambito del pensiero cristiano, così come Aristotele aveva fatto nei confronti di Platone.

Successivamente, il solido organismo tomistico si spezzò e si verificò un ritorno alle posizioni agostiniane, determinando la decadenza della Scolastica.

Sebbene con il nome di Scolastica si intenda tutta quella fase del pensiero cristiano che sta tra la Patristica e il pensiero moderno, è opportuno fare una distinzione fra una "prima scolastica", essenzialmente agostiniana, la quale risolve la ragione nella fede, ed una "seconda scolastica", essenzialmente tomistica, che conquista alla ragione una propria competenza e dominio, la scienza e la filosofia.

Nella "prima Scolastica" compito della ragione sarebbe di esplicitare e dimostrare le verità di fede, che essa ragione non saprebbe trarre dal suo fondo, e in queste dimostrazioni del mistero gli Scolastici pretomisti vanno tanto oltre da confinare spesso con il razionalismo.

A questo razionalismo della "prima Scolastica" si contrappone il razionalismo della "seconda Scolastica", che risulta il vero razionalismo cristiano, per cui la ragione è limitata all'ordine naturale e le viene negato il diritto di varcare le soglie del sacro; nello stesso tempo, però, essa viene resa autonoma e perciò capace di costituire saldamente le basi della fede.

Così, il problema dei rapporti tra ragione e fede, che si impone ma non è risolto a causa del persistente platonismo agostiniano, dove fede e ragione

risultano più o meno confuse, trova la sua soluzione in virtù dell'aristotelismo tomistico, dove fede e ragione sono chiaramente distinte, non separate ed opposte:

In tutti gli scolastici pretomisti troviamo la non distinzione agostiniana tra i due ordini della natura e del soprannaturale, della ragione e della rivelazione, indistinzione che si ritrova non solo presso i santi, come, per esempio, Anselmo e Bonaventura, nei quali la risoluzione della ragione nella fede potrebbe essere spiegata per motivi religiosi, ma pure presso i filosofi, come Scoto Eriugena e Pietro Abelardo, il cui temperamento si potrebbe dire aristotelico.

Secondo **GIOVANNI SCOTO ERIUGENA**, Dio si rivela attraverso la natura e attraverso la Sacra Scrittura, e pertanto vi è una sola realtà, che ha un solo significato, quello religioso.

Spetta alla ragione illuminata di interpretare questa duplice rivelazione, decifrare questi simboli, costituendo quell'unica sapienza, di marca prettamente agostiniana.

Per **PIETRO ABELARDO**, la filosofia è la ragione al servizio del dogma, seguace della Rivelazione, per elevarsi all'intelligenza del mistero, non per razionalizzarlo.

Il santo **ANSELMO D'AOSTA** parte sì dalla Rivelazione ma per acquistare, con le disposizioni della buona volontà e l'aiuto dell'illuminazione divina, l'intelligenza del mistero.

Egli pretende dimostrare, con ragioni necessarie senza l'autorità della Scrittura, ora gli insegnamenti della fede sulla Trinità, ora l' assoluta necessità dell'Incarnazione, per cui la sua dottrina porta più a confondere che a distinguere fede e ragione, anche se la dimostrazione razionale di Dio nel *Proslogion* rappresenta un primo tentativo di allontanamento della filosofia dalla teologia.

Venuto meno nel secolo XIII il comune agostinismo in seguito all'avanzare trionfale di Aristotele, esso resta come una scuola tra le altre scuole, che sarà particolarmente seguita dall'ordine francescano, con il suo maggiore rappresentante **BONAVENTURA DA BAGNOREGIO**.

Quanto ad Aristotele, questi non poteva essere più trascurato da alcuno, ma gli agostiniani si limitano a commentarlo, servendosene in punti secondari.

Naturalmente, sono agostiniane le principali dottrine bonaventuriane, soprattutto quella dell'illuminazione, dell' indistinzione fra scienza e fede, del carattere pratico della teologia e religioso delle altre scienze.

Bonaventura insiste sulla naturale rivelazione di Dio attraverso tutte le cose.

Di conseguenza, l'esistenza di Dio non si dimostra ma si intuisce, non è l'ultimo vero ma il primo; anzi, Bonaventura vede stampata nel creato, soprattutto nell'anima, l'immagine della Trinità di Dio; e quantunque dichiara che questo mistero eccede le capacità della ragione umana, pretende di vederne le intrinseche ragioni, una volta che la Rivelazione ha suggerito tale verità.

In conclusione, Bonaventura mantiene, anzi accentua, le tesi tradizionali dell' agostinismo, cui Tommaso sostituirà tesi opposte.

Tale la situazione della Scolastica fino all'avvento dell'aristotelismo, ossia l' indistinzione della filosofia dalla teologia per la mancanza di un concetto critico della ragione, dovuta particolarmente alla gnoseologia agostiniana.

Con la scoperta di Aristotele, ragione e filosofia diventano autonome, impressionando lo spirito religioso dell'epoca.

Si comprendono, così, le opposizioni e le condanne del tomismo, da parte, addirittura, anche degli stessi domenicani.

Ma il **TOMISMO**, se può essere considerato come una delle manifestazioni più caratteristiche della indipendenza della ragione umana, anzi la prima delle filosofie moderne, voleva questa autonomia filosofica e questo razionalismo umano, al fine di costituire più solidamente l'edificio della religione e della teologia, dato che la fede è per definizione un "ossequio ragionevole".

Il tomismo fa, certo, violenza al sentimento religioso dell'epoca, ma in quanto questo faceva violenza alla ragione; facendo ciò, è consapevole di rendere un grande servizio alla religione, togliendo di mezzo le illusioni mistiche - platoniche, pie finché si vuole, ma aventi la conseguenza di gettare il discredito degli avversari sulla religione stessa.

L'accordo della filosofia con la teologia non doveva apparire come il risultato estrinseco di un semplice desiderio di conciliazione, ma come la conseguenza necessaria delle esigenze della ragione integralmente accettata, secondo quell'immenso sforzo di onestà intellettuale che costituisce il grande segreto del tomismo.

La filosofia della religione tomistica, e in particolare la soluzione del problema dei rapporti tra scienza e fede, dipende, dunque, dalla gnoseologia e metafisica aristoteliche, che costituiscono o svolgono la concezione platonico - agostiniana.

Secondo la concezione platonico - agostiniana la conoscenza umana dipende da una particolare illuminazione divina; pertanto, lo spirito umano è in rapporto immediato con l'intelligibile.

A questa gnoseologia Tommaso oppone la gnoseologia empiristica aristotelica, per cui il campo del conoscere umano è limitato al mondo sensibile.

Sopra il senso vi è, sì, nell'uomo un intelletto, l'intelletto attinge, sì, un intelligibile, ma è un intelletto vuota facoltà e l'intelligibile è la forma immanente alle cose materiali, la quale viene enucleata dall'intelletto e astratta dal materiale sensibile.

Questa gnoseologia dipende da una metafisica e particolarmente da una antropologia, così come la gnoseologia platonico - agostiniana dipendeva da una corrispondente metafisica ed antropologia.

Per quest'ultima l'anima era concepita come un essere autonomo, una specie di natura angelica unita estrinsecamente ad un corpo, alla quale la materialità del corpo serviva più da ostacolo che da strumento.

Di conseguenza, l'umano conoscere avveniva non attraverso il senso ma accanto e sopra il senso, per un diretto contatto con il mondo intelligibile, come nelle intelligenze angeliche, che conoscono per "specie impresse" (idee innate).

Viceversa, secondo l'antropologia aristotelico - tomista l'anima umana è concepita come la forma sostanziale del corpo, un essere incompleto senza questo, per cui il corpo è uno strumento indispensabile all'umano conoscere, che, pertanto, ha il suo punto di partenza nel senso.

La prima conseguenza della gnoseologia e metafisica aristotelico - tomista riguarda la conoscenza di Dio, dove è portata una vera rivoluzione.

Per l' agostinismo politico Dio non ha bisogno di essere dimostrato perché si manifesta direttamente e dunque si intuisce immediatamente.

Ad esso il tomismo contrappone che Dio, essendo l'Intelligibile, non è direttamente attingibile dalle limitate capacità del conoscere umano, per cui deve essere dimostrato.

La seconda conseguenza della gnoseologia o metafisica aristotelico - tomistica riguarda il problema dei rapporti intercorrenti fra scienza e fede, ed in particolare del ruolo della ragione nell'ambito della Rivelazione, problema che ha una precisa soluzione con la chiara distinzione dei due ordini, il naturale ed il soprannaturale.

Così, viene eliminata la dottrina agostiniana dell'illuminazione e conquistata consapevolezza di ciò che è conoscenza e dimostrazione razionale, scienza e filosofia.

In materia di fede è impossibile alcuna dimostrazione razionale, perché i principi trascendono la ragione umana, e sono misteri; di conseguenza, la scienza sarà superiore alla fede a causa dell'evidenza razionale del contenuto, mentre la fede sarà superiore alla scienza per la sua divina infallibilità e

l'eccellenza dello stesso contenuto, che amplia l'orizzonte naturale dell'umano conoscere.

Le verità intelligibili della scienza sono necessariamente tranquillo possesso, le verità sovrintelligibili della fede possono, invece, essere sempre esposte agli assalti del dubbio, per cui la fede resta una virtù (teologale).

Comunque, secondo il sistema tomista, la ragione umana è estranea alla fede, perché procede dalla stessa verità ed ha, in rapporto ad essa, i seguenti compiti fondamentali: la dimostrazione della Rivelazione non con argomenti intrinseci, di evidenza, ma estrinseci, storici, come profezie, miracoli, ecc.; la dimostrazione del fatto che la ragione non può rendere conto delle verità rivelate ma neanche della loro falsità; la sistemazione delle verità di fede e la conseguente enucleazione di verità nuove, per cui la teologia dogmatica è veramente una scienza perché essenzialmente speculativa.

Tommaso d'Aquino, dunque, non confonde né oppone ragione e fede, ma le distingue e le organizza; e così la dottrina tomistica dei rapporti tra scienza e fede è divenuta classica nella Chiesa.

Il tomismo, però, era stato un movimento troppo nuovo ed ardito per potersi affermare subito nell'ambito del pensiero cristiano medioevale.

Dovrà intervenire tutta la decadenza della Scolastica ed il successivo affermarsi del pensiero moderno, perché fosse avvertita la necessità, vitalità e modernità del tomismo, come è avvenuto ormai da un secolo a questa parte, in cui il tomismo si è affermato quale potenziamento della metafisica e della filosofia del cattolicesimo.

Comunque, nel secolo XIII, dopo una reazione al tomismo, si ebbe un ritorno all'agostinismo che finì, però, con lo sfociare nelle posizioni fideistiche pretomistiche.

Ciò avvenne soprattutto per opera di **GIOVANNI DUNS SCOTO** e di **GUGLIELMO D'OCKHAM**.

Secondo Scoto abbiamo, anzitutto, un inneismo dei primi principi e delle verità prime, che vengono messi in luce dall'illuminazione divina, alla quale è dovuta anche la conoscenza delle essenze, prodotte per astrazione.

Ockham, da parte sua, riprende lo scotismo ma lo porta al fideismo più radicale, privando, così, la fede di ogni fondamento razionale, e contribuendo indirettamente ad alimentare lo scetticismo e l'immanentismo dell'Umanesimo e della Riforma.

III

Il rapporto fede – ragione da Giovanni XXII a Paolo VI

a. Giovanni XXII

La penetrazione del tomismo nel pensiero e nell'attività dottrinale della Chiesa ebbe il suo inizio ufficiale con la canonizzazione dell'Angelico da parte di Giovanni XXII nel 1323 e si andò sempre più affermando, malgrado i contrasti, fino ad ottenere un prestigio senza pari nel Concilio Tridentino.

Ma è soltanto in tempi recenti che la Chiesa ha dichiarato San Tommaso d'Aquino il proprio Dottore ufficiale e che gli studi tomistici hanno finalmente dato risultati risolutivi sul piano critico e teoretico.

Questa ripresa del tomismo caratterizza la vita dottrinale della Chiesa moderna e può, senza dubbio, essere considerata la causa principale, nell'ambito del puro pensiero, se la bufera del modernismo non è ancora riuscita a scompaginare del tutto la coscienza cristiana, portandola in braccio del principio d'immanenza, come è avvenuto in campo protestante.

Di questa ripresa indicheremo il contenuto dei principali documenti pontifici.

b- Leone XIII

Può essere considerato il vero iniziatore del movimento.

Egli nell'enciclica *Aeterni Patris* del 4 agosto 1879¹, dopo avere ricordato l'indefettibile assistenza di Dio alla sua Chiesa, denuncia la valanga dei nuovi errori che nei tempi moderni si è scagliata contro le basi della fede sotto il pretesto che la fede abolisca e sopprima i diritti della ragione.

Scrivendo, infatti: "...non inutilmente Iddio accese nella mente umana il lume della ragione; ed è così lungi dal vero che la luce della fede aggiunta alla ragione ne spenga la virtù o l'affievolisca, ché anzi la perfeziona, accresciutane la vigoria, la rende adatta a cose più alte"

Da parte sua, la filosofia, lungi dal contrastare la fede, è la via che porta alla medesima, allontanando tutti gli ostacoli: "...e la filosofia, principalmente, se dai sapienti convenientemente usata, serve in qualche modo a spianare e a proteggere la via alla vera fede, e a preparare convenientemente gli animi dei suoi alunni a ricevere la Rivelazione: non senza ragione, perciò, dagli antichi fu detta, ora istituzione preparatoria alla fede cristiana, ora preludio e aiuto del cristianesimo, ora guida all'Evangelo".

Infatti, fin dall'età più antica i Santi Padri e Dottori, circa i rapporti fra ragione e fede, hanno ammesso un positivo influsso reciproco che si è

¹ Il titolo completo dell'enciclica è *De philosophia christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda*

rivelato nello stesso Magistero pubblico della Chiesa, specialmente nei Concili ecumenici fino al Concilio Vaticano I, al quale il Pontefice fa ripetutamente appello

I filosofi dell'antichità, che mancarono di questa guida, benché sapientissimi, caddero in molti errori ed incertezze.

Alla scuola della fede crebbero i primi scrittori ecclesiastici, gli Apologeti, i Padri greci e latini e, al di sopra di tutti, S. Agostino.

Agli Scolastici viene riconosciuto il merito di avere raccolto, ordinato e portato a conoscenza dei posteri le ricchezze di verità che i Padri avevano raccolto nei loro immensi volumi; di questo elogio sono meritevoli principalmente San Tommaso d'Aquino, Dottore Angelico, e San Bonaventura, Dottore Serafico.

Da questo momento fino alla sua conclusione l'Enciclica si occupa unicamente dell'opera incomparabile di San Tommaso, del quale viene lodata soprattutto l'originale sintesi filosofica, la chiarezza nel distinguere il campo della ragione da quello della fede, così che tanto la ragione quanto la fede sono assurde per suo merito al supremo fastigio.

“A ciò s'aggiunge che l' Angelico Dottore speculò le conclusioni filosofiche nelle intime ragioni delle cose e nei principi universalissimi, che nel loro seno racchiudono i germi di verità quasi infinite, che a tempo opportuno e con abbondantissimo frutto sarebbero stati poi fatti germogliare dai successivi maestri. Avendo egli questo modo di filosofare adoperato anche nel confutare gli errori, ottenne di avere egli solo sconfitto tutti quelli dei tempi passati, e di aver dato fortissime armi per mettere in rotta quelli che, con perpetuo avvicinarsi, sarebbero sorti dopo di lui. Inoltre accuratamente distinse, come si conviene, la ragione dalla fede; ma stringendo amichevolmente l'una e l'altra, d' ambedue conservò interi i diritti e intatta la dignità, cosicché la ragione, portata sulle ali di san Tommaso al vertice della sua grandezza, quasi dispera di salire più in alto; e la fede difficilmente può ripromettersi dalla ragione aiuti più grandi e più potenti di quelli che ormai con san Tommaso ha ottenuto”.

L'enciclica tocca brevemente dell'adesione che il tomismo ebbe presso i vari Ordini religiosi e le varie Accademie delle principali università, dell'opera che i Sommi Pontefici svolsero per promuoverla ovunque e del grande onore ed autorità che la dottrina dell'Angelico ebbe nei massimi Concili della Chiesa e soprattutto nel Concilio di Trento, nel quale San Tommaso ebbe un riconoscimento mai toccato ad alcuno.

Quel che importa sottolineare è che il pontefice intende raccomandare soprattutto l'opera e la dottrina strettamente filosofica di san Tommaso contro la quale si scagliarono le animosità dei riformatori; così la via maestra

per ritrovare la verità perduta è il ritorno alla filosofia di San Tommaso, come già, sostiene il Pontefice compiaciuto, molti vescovi hanno felicemente cominciato a fare nelle loro diocesi.

Avvicinandosi alla conclusione, il Pontefice espone alcuni suggerimenti pratici per una sicura attuazione di questo “ritorno a S. Tommaso” e dei vantaggi che da questo felice ritorno dovranno scaturire alle arti, alle scienze ed a tutte le discipline dello spirito per la tutela della verità della fede cattolica.

A questo proposito è opportuno ricordare due avvertimenti:

1- La preminenza più assoluta di San Tommaso: “Del resto, i maestri da voi eletti con intelligente discernimento, cerchino di far penetrare negli animi dei discepoli la dottrina di san Tommaso d’ Aquino, e mettano in luce la saldezza e l’eccellenza di essa in confronto di tutte le altre”.

2- La necessità di studiare San Tommaso nelle sue fonti: “Perché poi non si abbia ad attingere la dottrina pretesa tale, invece di quella autentica, né quella corrotta invece di quella genuina, fate sì che la sapienza di san Tommaso sia attinta alle sue fonti, o, per lo meno, da quei rivi che, usciti dalla stessa fonte, scorrono ancora puri e limpidissimi, secondo il sicuro e concorde giudizio dei dotti. Procurate poi di tenere lontani gli animi dei giovani da quei ruscelli che pur si dicono sgorgati di là, ma in realtà si gonfiarono con acque estranee e punto salubri”.

In questa impresa, così conclude l’enciclica, l’esempio venga ancora dal Dottore Angelico “che non cominciò mai a far lezione o a scrivere se non dopo essersi propiziato il Signore con la preghiera: e che candidamente confessò che tutto quello che sapeva, non tanto era venuto in lui con studio e fatica, quanto come dono divino”.

L’oggetto e il merito proprio dell’enciclica è stato, quindi, soprattutto quello di proclamare San Tommaso l’unico maestro che la Chiesa riconosce ufficialmente e di proporlo autorevolmente alle scuole cattoliche.

All’enciclica seguirono, sempre per opera del Pontefice, alcune disposizioni per la pratica attuazione del programma in essa contenuto.

Così, con lettera del 15 ottobre dello stesso anno 1879 indirizzata al cardinale De Luca ordina la istituzione in Roma dell’Accademia di san Tommaso allo scopo di promuovere negli Istituti ecclesiastici superiori romani lo studio della filosofia secondo le intenzioni e le dottrine del Dottore Angelico.

La fondazione dell’Accademia veniva consolidata con la lettera che il Papa inviava il 21 novembre ai cardinali Pecci e Zigliara, prefetti della stessa Accademia, in cui annunciava lo stanziamento di una certa somma per sopperire alle spese necessarie.

Le Costituzioni dell'Accademia venivano approvate dal pontefice il 9 maggio 1895.

Un'altra disposizione di Leone XIII riguardava la preparazione di una nuova edizione critica delle opere di San Tommaso insieme con i commenti del Gaetano per la *Summa Theologiae* e del Ferrarese per la *Summa contra Gentiles*.

Sulla necessità di questa seconda gigantesca impresa il Santo Padre ritornò con il *Motu proprio placere nobis* del 18 gennaio 1888 nel quale annunciava la nomina della Commissione Cardinalizia, composta da De Luca, Simeoni e Zigliara, nonché lo stanziamento di un fondo di £ 300.000.

A distanza di un anno dall'enciclica, il 4 agosto 1880, Leone XIII pubblicava il Breve *De Sancto Thoma Aquinate Patrono Coelesti studiorum optimorum cooptando*, con il quale l' Aquinate veniva proclamato celeste patrono di tutte le scuole cattoliche di qualsiasi ordine e grado.

Infine, con un Breve datato 25 dicembre dello stesso anno 1880 e indirizzato al cardinale Deschamps di Malines, il Pontefice manifestava il desiderio che venisse istituito presso l'università di Lovanio un istituto per l'insegnamento della filosofia di San Tommaso.

Nel 1882 l'Istituto ebbe il suo vero fondatore e primo titolare del *Corso di alta filosofia di San Tommaso* nella persona del prof. D. Mercier, poi cardinale.

Da questo Istituto si irraderà per tutto il mondo il soffio di rinnovamento del pensiero tomista.

c - Pio X

L'opera di Leone XIII in favore di San Tommaso può riassumersi in due punti: San Tommaso è dichiarato l'unico maestro ufficiale delle scuole cattoliche di ogni grado; oggetto principale della dichiarazione è la ripresa della filosofia tomista.

Il suo successore, il quale già da vescovo di Mantova spiegava nel suo seminario la *Summa contra gentiles*, proseguì nel solco già aperto rinnovando le prescrizioni leonine e precisandole, ad ogni occasione, con particolare vigore.

Appena elevato al soglio pontificio in data 23 gennaio 1904, il Santo Pontefice indirizzava alla Pontificia Accademia Romana di San Tommaso uno speciale Breve nel quale riassumeva e confermava gli atti solenni di Leone XIII, sottolineando che l'obiettivo dell'Accademia era di spiegare soprattutto la filosofia dell'Angelico Dottore.

Sulla natura della deliberazione del santo Pontefice non vi possono essere dubbi di sorta: si deve seguire San Tommaso come maestro in filosofia e in teologia, poiché il “discostarsi da San Tommaso, di un solo passo, principalmente nelle cose della metafisica, non sarebbe senza danno grave”.

Quanto al contenuto di questo ritorno al tomismo, Pio X ha nominato soprattutto “ciò che nella sua filosofia costituisce i principi e le tesi di maggiore importanza”.

A precisare questo punto, che poteva lasciare nell'imbarazzo, provvedeva, un mese dopo la morte del Pontefice, la Sacra Congregazione degli Studi pubblicando, il 27 luglio 1914, un elenco di 24 tesi e proposizioni che ad essa avevano sottoposto alcuni professori per averne una garanzia di sicuro tomismo: *Approvazione di alcune tesi contenute nella dottrina di San Tommaso d'Aquino e proposte da maestri di filosofia..*

La motivazione della pubblicazione mostra l'intimo legame del documento con il *Motu proprio Doctoris Angelici*: “Dopo che il Santo Padre Pio X, col suo *Motu proprio Doctoris Angelici* del 29 giugno 1914, ebbe salutarmente prescritto che in tutte le scuole di filosofia siano religiosamente tenuti i principi ed i grandi punti di dottrina di San Tommaso d'Aquino, alcuni maestri di vari Istituti hanno proposto alla Sacra Congregazione degli Studi certe tesi da esaminare, tesi da loro normalmente insegnate e difese come redatte conformemente ai principi più importanti del Santo Dottore principalmente in ciò che riguarda la metafisica. Questa Sacra Congregazione, avendo regolarmente esaminato le tesi ed avendole sottomesse al santo Padre, risponde che esse contengono apertamente i principi e i sommi punti di dottrina del santo Dottore”.

Venuto a mancare Pio X il 20 agosto 1914, furono sottoposti alla stessa Sacra Congregazione degli Studi due dubbi che intaccavano direttamente i due punti più vitali del *Motu proprio Doctoris Angelici*, e cioè se la *Summa Theologiae* doveva essere presa nelle scuole come testo da consultare o come testo da seguire, almeno per la parte scolastica o dottrinale; e se tutte le ventiquattro tesi filosofiche, approvate dalla Sacra Congregazione degli Studi, contengono l'autentica dottrina di San Tommaso o se si deve imporle alle scuole cattoliche perché siano da esse seguite.

Il 22 e il 24 febbraio la Sacra Congregazione, dopo due sedute plenarie, alle quali si trovò presente il cardinale Mercier, decise che la *Summa Theologiae* doveva essere il testo da leggere, da tenere fra le mani, da spiegare, e che tutte le ventiquattro tesi filosofiche esprimono la pura dottrina di San Tommaso e debbono essere proposte come norme direttive sicure.

Due giorni dopo, il 25 febbraio, in una solenne udienza concessa al Segretario della Sacra Congregazione, il nuovo Pontefice, Sua Santità

Benedetto XV , ratificava e confermava, con la sua suprema autorità, la decisione degli eminentissimi cardinali, decisione resa pubblica il 7 marzo, festa di San Tommaso d'Aquino.

Scosso dalla minaccia del modernismo, avanzante su tutti i fronti della cultura, Pio X precisò ancora il richiamo leonino, nel senso che il ritorno si doveva fare a San Tommaso e non a qualsiasi tipo di filosofia scolastica.

“Ciò che importa anzitutto è che per ‘filosofia scolastica’ che Noi ordiniamo di seguire, si debba principalmente intendere quella di san Tommaso d’ Aquino: intorno alla quale tutto ciò che il nostro Predecessore stabilì, intendiamo che rimanga in pieno vigore e, se è bisogno, lo rinnoviamo e confermiamo e severamente ordiniamo che sia da tutti osservato”.

L’atto più solenne del santo Pontefice a favore del tomismo è senza dubbio il *Motu proprio Doctoris Angelici* del 29 giugno del 1914, quasi alla vigilia della sua morte.

In esso iniziava ricordando l’enciclica dell’1 settembre 1910 *Sacrorum Antistitum*, nella quale dichiarava autorevolmente all’episcopato cattolico il significato preciso del ritorno a San Tommaso e si lamentava protestando che alcuni avessero inteso il *praecipue* dell’enciclica *Pascendi* nel senso di “non unicamente”, quasi fosse permesso di seguire gli altri Dottori scolastici in qualche punto di filosofia anche se fosse in contrasto con quelli tomisti.

Di conseguenza, rinnovava le precedenti disposizioni, rettificava il significato di *praecipue* e sottolineava l’efficacia del tomismo contro gli errori del modernismo.

“Tanto più per il fatto che, se la verità cattolica fosse privata del valido aiuto che questi principi le prestano, invano, per difenderla, si cercherà qualche elemento nella filosofia che condivide, o per lo meno non respinge, i principi erronei su cui poggiano il materialismo, il monismo, il panteismo, il socialismo e le diverse specie di modernismo. I punti più importanti della filosofia di san Tommaso non devono essere considerati alla stregua di opinioni, discutibili sotto ogni aspetto, bensì come fondamenta su cui poggia tutta la scienza del naturale e del divino: se si respingono o in qualunque modo si corrompono tali punti capitali, ne seguirà necessariamente che coloro che studiano le scienze sacre non potranno nemmeno cogliere il senso delle parole con cui il Magistero della Chiesa espone i dogmi rivelati da Dio”.

Ammonizione, quest’ ultima, di particolare importanza metodologica.

Pertanto, concludeva il Santo Pontefice, “noi vogliamo ammonire tutti coloro che si occupano dell’insegnamento della filosofia e della teologia che

se si allontanassero anche di un passo, specialmente in metafisica, dall' Aquinate, ciò non sarà senza gran nocumento”.

Un'altra novità dell'insigne documento è l'ingiunzione² che nelle università, facoltà e altri istituti superiori, sia pubblici che appartenenti ad Ordini religiosi, che abbiano ricevuto il potere di conferire i gradi accademici, venga adottata come testo ufficiale la *Summa Theologiae* di San Tommaso.

Al riguardo il Santo Pontefice ricordava il detto di Giovanni XXIII, che aveva canonizzato nel 1323 ad Avignone il “buon fra Tommaso”: *Ipse (Thomas) plus illuminavit Ecclesiam, quam omnes alii doctores: in cuius libris.*

Si può dire, dunque, che Pio X abbia seguito con ogni fermezza la linea leonina, anzi si può aggiungere che per opera sua il ritorno a San Tommaso assume un carattere più preciso e risoluto per un tomismo integrale.

d - Benedetto XV

Successore di Pio X, Benedetto XV nel *Motu proprio* del 3 dicembre 1914 si era così espresso in favore del Collegio teologico di Bologna: "Noi sappiamo perfettamente che in questo luogo è in onore, come si deve, San Tommaso, i cui insegnamenti sono stati oggetto delle massime lodi da parte dei Nostri illustri predecessori Leone XIII e Pio X, i quali ordinarono che i detti insegnamenti fossero religiosamente mantenuti nelle scuole cattoliche”.

Poi il Sommo Pontefice concedeva al suddetto Collegio la facoltà di conferire i gradi “osservando con cura le prescrizioni sia della Sacra Congregazione degli Studi e soprattutto il decreto *Doctoris Angelici* del 29 giugno dello stesso anno, che si riferisce ai primi principi di San Tommaso in filosofia da conservare santamente ed alla *Somma Teologica* la quale deve essere il tema delle lezioni nelle scuole di teologia; e inoltre osservando le altre cose prescritte e da prescrivere dalla Sede Apostolica”.

A merito del santo Pontefice può essere ascritta anche la disposizione inserita nel *Codice* ufficiale delle leggi della Chiesa di cui egli ordinò la compilazione, seguendo personalmente i lavori della commissione:

“I professori, nelle loro ricerche di filosofia razionale e di teologia e nell'insegnare agli alunni tali discipline, siano fedeli al metodo, alla dottrina e ai principi del Dottore Angelico, tenendoli in grande venerazione”.

² La formula è categorica: *Nos volumus, iubemus, praecipimus.....*

Ad esso fa riscontro per le scuole dei religiosi quanto segue: “I religiosi, dopo essere stati istruiti convenientemente nelle discipline inferiori, allorché compiono gli studi di filosofia della durata di almeno un biennio, e di sacra teologia della durata di almeno un quadriennio, aderendo alla norma del canone 1366, § 2, si applichino con diligenza alla dottrina di san Tommaso, secondo le istruzioni della Sede Apostolica”.

e - Pio XI

In occasione del VI centenario della canonizzazione di Tommaso d'Aquino, Pio XI pubblica il 29 giugno 1923 l'enciclica *Studiorum Ducem*, dove vengono richiamate con energia le precedenti disposizioni di Leone XIII e di Pio X, precisando che ciò non abolisce la ricerca né proibisce la discussione per quei punti che ancora rimanessero controversi.

Egli stesso, inoltre, in un documento successivo così stabilisce: “Nella facoltà teologica il posto d'onore sia riservato alla sacra teologia. Inoltre, questa disciplina deve essere insegnata sia con il metodo positivo sia con quello speculativo; perciò, una volta esposte le verità della fede, e una volta dimostrate a partire dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione, se ne ricerchi e se ne spieghi l'intima natura razionale secondo i principi e la dottrina di san Tommaso d'Aquino”.

“Si insegni la filosofia scolastica, e in maniera tale da educare gli uditori con una completa e coerente sintesi della dottrina in conformità al metodo e ai principi di san Tommaso d'Aquino. Partendo poi da questa dottrina si esaminino e giudichino i diversi sistemi degli altri filosofi”.

f - Pio XII

Anch'egli riprende il tema del rapporto fede – ragione nell'ottica tomista.

A tal proposito così si legge nell'enciclica *Humani generis*: “Benché la ragione umana, assolutamente parlando, con le sue forze e con la sua luce naturale possa effettivamente arrivare alla conoscenza, vera e certa, di Dio unico e personale, che con la sua Provvidenza sostiene e governa il mondo, e anche alla conoscenza della legge naturale impressa dal Creatore nelle nostre anime, tuttavia non pochi sono gli ostacoli che impediscono alla nostra ragione di servirsi con efficacia e con frutto di questo suo naturale potere. Le verità che riguardano Dio e le relazioni tra gli uomini e Dio trascendono del tutto l'ordine delle cose sensibili; quando poi si fanno entrare nella pratica della vita e la informano, allora richiedono sacrificio e abnegazione. Nel

raggiungere tali verità, l'intelletto umano incontra ostacoli della fantasia, sia per le cattive passioni provenienti dal peccato originale. Avviene che gli uomini in queste cose volentieri si persuadono che sia falso, o almeno dubbio, ciò che essi 'non vogliono che sia vero'. Per questi motivi si deve dire che la Rivelazione divina è moralmente necessaria affinché quelle verità che in materia religiosa e morale non sono per sé irraggiungibili, si possano da tutti conoscere con facilità, con ferma certezza e senza alcun errore".

La Chiesa ha sempre apprezzato il valore della ragione umana, alla quale spettano i compiti di dimostrare con certezza l'esistenza di un Dio personale, di dimostrare per mezzo dei segni divini i fondamenti della stessa fede cristiana, di porre in luce la legge che il Creatore ha impresso nelle anime degli uomini, nonché il compito di raggiungere una conoscenza limitata ma utilissima dei misteri.

Questi compiti, tuttavia, potranno essere assolti convenientemente e con sicurezza soltanto se la ragione sarà nutrita di quella sana filosofia che rappresenta il patrimonio ereditato dalle precedenti età cristiane.

Infatti, "qualsiasi verità la mente umana con sincera ricerca ha potuto scoprire, non può essere in contrasto con la verità già acquisita; perché Dio, Somma Verità, ha creato e regge l'intelletto umano non affinché alle verità rettamente acquisite ogni giorno ne contrapponga altre nuove; ma affinché, rimossi gli errori che eventualmente vi si fossero insinuati, aggiunga verità a verità nel medesimo ordine e con la medesima organicità con cui vediamo costituita la natura stessa delle cose da cui la verità si attinge"

Per tutti questi motivi il Pontefice, di fronte al dilagare delle nuove filosofie atee, materialiste, esistenzialiste, evoluzionistiche, pur non proponendo alcuna filosofia a scapito di altre, suggerisce che nelle scienze filosofiche siano seguiti il metodo, la dottrina e i principi dell'Angelico Dottore, "giacché, come ben sappiamo dall'esperienza di parecchi secoli, il metodo dell' Aquinate si distingue per singolare superiorità tanto nell'ammaestrare gli alunni quanto nella ricerca della verità: la sua dottrina, poi, è in armonia con la rivelazione divina ed è molto efficace per mettere al sicuro i fondamenti della fede come pure per cogliere con utilità e sicurezza i frutti di un sano progresso".

g - GIOVANNI XXIII

Sarà solo a partire dal 1958, con l'elezione al pontificato di Giovanni XXIII e con il Concilio Vaticano II, da lui inaugurato e poi concluso dal suo successore Paolo VI, che la chiesa cattolica farà proprie le istanze della "nuova teologia" sul tema decisivo del rapporto tra Chiesa e mondo moderno

h - Paolo VI

Le idee di Pio XII vengono ribadite da Paolo VI in occasione del settimo centenario della morte del Dottore Angelico: “Senza dubbio, Tommaso possedette al sommo grado il coraggio della verità, la libertà di spirito nell’affrontare i nuovi problemi, l’onestà intellettuale di chi non ammette la contaminazione del cristianesimo con la filosofia profana, ma nemmeno il rifiuto aprioristico di questa. Perciò egli passò alla storia del pensiero cristiano come un pioniere sul nuovo cammino della filosofia e della cultura universale. Il punto centrale e quasi il nocciolo della soluzione che egli diede al problema del nuovo confronto tra la ragione e la fede con la genialità del suo intuito profetico, è stato quello della conciliazione tra la secolarità del mondo e la radicalità del Vangelo, sfuggendo, così, alla innaturale tendenza negatrice del mondo e dei suoi valori, senza peraltro venire meno alle supreme e inflessibili esigenze dell’ordine soprannaturale”.

Con ragione, quindi, egli può essere definito “apostolo della verità”.

i - DOCUMENTI DEL CONCILIO VATICANO II E DEL POST – CONCILIO

a-“...Inoltre, per illustrare integralmente quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso per mezzo della speculazione, avendo san Tommaso per maestro...”.

b-“...Si coltivino le singole discipline secondo i propri principi e il proprio metodo, in quella libertà propria della ricerca scientifica... e... si colga più chiaramente come fede e ragione si incontrino nell’unica verità seguendo le orme dei dottori della Chiesa, specialmente san Tommaso d’ Aquino...”.

c- “....Ritengano san Tommaso d’ Aquino come uno dei massimi maestri della Chiesa...”.

d- Il nuovo *Codice di diritto canonico* sancisce le dichiarazioni del Concilio Vaticano II a proposito dell’istruzione dei chierici: “Vi siano lezioni di teologia dogmatica, radicata sempre nella parola di Dio e nella sacra Tradizione, mediante le quali gli alunni imparino a penetrare più intimamente i misteri della salvezza, seguendo soprattutto la dottrina di s. Tommaso”.

IV

Fede e ragione in Giovanni Paolo II

La tematica fede – ragione trova la sua attualità anche nell’ epoca contemporanea, soprattutto oggi, per noi che in pieno terzo millennio dell’era cristiana siamo gli eredi di un pensiero filosofico, e più in generale di una cultura, che ha infranto il legame vitale tra la ragione e la fede, precludendo, così, all’uomo il raggiungimento della verità.

Abbiamo sotto gli occhi due documenti di Giovanni Paolo II, sui quali condurremo le nostre indagini a proposito del tema in questione, l’enciclica *Fides et ratio* e il discorso pronunciato il 25 maggio del 2000 in occasione del giubileo degli scienziati, due documenti dai quali traspare chiarissima la posizione del Santo Padre al riguardo.

Iniziamo subito dall’enciclica.

Con essa il Pontefice si rivolge all’uomo per ridargli la fiducia nella sua capacità conoscitiva e per sottolineare la possibilità che egli ha di rispondere agli interrogativi fondamentali che caratterizzano il percorso della sua esistenza: “Chi sono? Da dove vengo e dove vado? Perché la presenza del male? Cosa ci sarà dopo questa vita?”

Non c’è cultura umana, che, al di là della ricerca di singole verità, non si sia posta e non si ponga il problema della “verità”.

Si tratta di un dato costitutivo della ragione: dove c'è una ragione pensante, lì c'è l'anelito alla verità capace di dare senso compiuto alla vita.

Per questo motivo “si può definire l'uomo come colui che cerca la verità”.

Si comprende, di conseguenza, come sia in contraddizione con la razionalità dell'uomo quell'indifferenziato pluralismo tipico del nostro tempo per il quale non si dà più la verità a vantaggio dell'opinione e dove la ricerca del “per sé” ha lasciato spazio al molto meno impegnativo “per me”.

Pur sembrando un paradosso, è questo il destino dell'uomo nel momento in cui avanza la pretesa di indagare i contenuti del vero nei limiti della sola ragione.

In questo senso la ragione si perde quando pensa di essere sufficiente a se stessa, mentre si ritrova non appena riconosce la necessità di un “oltre”, che è quello del mistero e della fede.

Il Santo Padre si affaccia preoccupato sul panorama del pensiero contemporaneo, affermando che “una delle maggiori minacce in questa fine di secolo è la tentazione della disperazione”; così, fra gli obiettivi dell'enciclica vi è quello di ridare fiducia all'uomo che, idealmente, viene interrogato e sfidato: perché vuoi impedire a te stesso di raggiungere la verità? perché idealizzi lo stato di debolezza della tua ragione impedendole di fatto di essere se stessa?

Si propone una “nuova alleanza” per il conseguimento di una “più grande sapienza”.

Sono le prime parole scritte da Giovanni Paolo II, quasi sintesi programmatica dell'intero documento: “La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità”; dunque, non più percorsi paralleli né tanto meno ostili, ma un unico percorso che permetta all'uomo di volare alto con tutte le risorse del suo essere verso la contemplazione della verità.

E' questa un'alleanza che non giova solo alla ragione ma anche alla fede.

“La fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale. E' illusorio pensare che la fede, dinanzi a una ragione debole, abbia maggior incisività; essa, al contrario, cade nel grave pericolo di essere ridotta a mito o superstizione. Alla stessa stregua, una ragione, che non abbia dinanzi una fede adulta non è provocata a puntare lo sguardo sulla novità e radicalità dell'essere”.

In questo senso è di grande interesse la citazione che Giovanni Paolo II fa di Sant' Agostino, a proposito del rapporto tra filosofia e teologia: “Lo stesso credere null'altro è che pensare assentendo... Chiunque crede e pensa, e credendo pensa e pensando crede... La fede se non è pensata è nulla. Ed

ancora: Se si toglie l'assenso, si toglie la fede, perché senza assenso non si crede affatto” .

Già nel 1980, in chiusura delle celebrazioni per il centenario della *Aeterni Patris* di Leone XIII, Giovanni Paolo II diceva: “Ricerca filosofica e ricerca teologica sono due direzioni di marcia dell'unica verità, destinate a incontrarsi, non a scontrarsi, sulla medesima via, per aiutarsi”.

Un posto privilegiato l'enciclica dedica a San Tommaso.

“Un posto tutto particolare in questo lungo cammino spetta a san Tommaso, non solo per il contenuto della sua dottrina, ma anche per il rapporto dialogico che egli seppe instaurare con il pensiero arabo ed ebreo del suo tempo. In un'epoca in cui i pensatori cristiani riscoprivano i tesori della filosofia antica, e più direttamente aristotelica, egli ebbe il grande merito di porre in primo piano l'armonia che intercorreva tra la ragione e la fede. La luce della ragione e quella della fede provengono entrambe da Dio, egli argomentava; perciò non possono contraddirsi tra loro”.

A più riprese Giovanni Paolo II ritorna su questo motivo giustificando questa sua scelta con il fatto che il Dottore Angelico “ebbe il grande merito di porre in primo piano l'armonia che intercorre tra la ragione e la fede”.

Continuando la grande tradizione del magistero della Chiesa, anche *Fides et ratio* pone S. Tommaso come “maestro di pensiero e modello per il retto modo di fare teologia”.

E' opportuno leggere per intero gli articoli 43 e 44 dell'Enciclica per rendersi conto dell'alta considerazione che il Santo Padre ha della filosofia tomista: “...Tommaso riconosce che la natura, oggetto proprio della filosofia, può contribuire alla comprensione della rivelazione divina. La fede, dunque, non teme la ragione, ma la ricerca e in essa confida. Come la grazia suppone la natura e la porta a compimento, così la fede suppone e perfeziona la ragione. Quest'ultima, illuminata dalla fede, viene liberata dalla fragilità e dai limiti derivanti dalla disobbedienza del peccato e trova la forza necessaria per elevarsi alla conoscenza del mistero di Dio Uno e Trino. Pur sottolineando con forza il carattere soprannaturale della fede, il Dottore Angelico non ha dimenticato il valore di tale ragionevolezza. La fede, infatti, è in qualche modo ‘esercizio del pensiero’; la ragione dell'uomo non si annulla né si avvilisce dando l'assenso ai contenuti di fede; questi sono in ogni caso raggiunti con scelta libera e consapevole. E' per questo motivo che, giustamente, san Tommaso è sempre stato proposto dalla Chiesa come maestro di pensiero e modello del retto modo di fare teologia. Mi piace ricordare in questo contesto, quanto ha scritto il mio Predecessore, il Servo di Dio Paolo VI, in occasione del settimo centenario della morte del Dottore Angelico: ‘Senza dubbio, Tommaso possedette al massimo grado il coraggio

della verità, la libertà di spirito nell'affrontare i nuovi problemi, l'onestà intellettuale di chi non ammette la contaminazione del cristianesimo con la filosofia profana, ma nemmeno il rifiuto aprioristico di questa. Perciò, egli passò alla storia del pensiero cristiano come un pioniere sul nuovo cammino della filosofia e della cultura universale. Il punto centrale e quasi il nocciolo della soluzione che egli diede al problema del nuovo confronto tra la ragione e la fede con la genialità del suo intuito profetico, è stato quello della conciliazione tra la secolarità del mondo e la radicalità del Vangelo, sfuggendo così alla innaturale tendenza negatrice del mondo e dei suoi valori, senza peraltro venire meno alle supreme e inflessibili esigenze dell'ordine soprannaturale'. Tra le grandi intuizioni di san Tommaso vi è anche quella relativa al ruolo che lo Spirito Santo svolge nel far maturare in sapienza la scienza umana. Fin dalle prime pagine della sua *Summa Theologiae* l'Aquinate volle mostrare il primato di quella sapienza che è dono dello Spirito Santo e introduce alla conoscenza delle realtà divine. La sua teologia permette di comprendere la peculiarità della sapienza nel suo stretto legame con la fede e la conoscenza divina. Essa conosce per connaturalità, presuppone la fede e arriva a formulare il suo retto giudizio a partire dalla verità della fede stessa: 'La sapienza elencata tra i doni dello Spirito Santo è distinta da quella che è posta tra le virtù intellettuali. Infatti quest'ultima si acquista con lo studio; quella invece viene dall'alto, come si esprime san Giacomo. Così pure è distinta dalla fede. Poiché la fede accetta la verità divina così com'è, invece è proprio del dono di sapienza giudicare secondo la verità divina'. La priorità riconosciuta a questa sapienza, tuttavia, non fa dimenticare al Dottore Angelico la presenza di altre due complementari forme di sapienza: quella filosofica, che si fonda sulla capacità che l'intelletto ha, entro i limiti che gli sono connaturali, di indagare la realtà; e quella teologica, che si fonda sulla Rivelazione ed esamina i contenuti della fede, raggiungendo il mistero stesso di Dio. Intimamente convinto che *omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*, san Tommaso amò in maniera disinteressata la verità. Egli la cercò dovunque essa si potesse manifestare, evidenziando al massimo la sua universalità. In lui, il magistero della Chiesa ha visto e apprezzato la passione per la verità; il suo pensiero, proprio perché si mantenne sempre nell'orizzonte della verità universale, oggettiva e trascendente, raggiunse vette che l'intelligenza umana non avrebbe mai potuto pensare. Con ragione, quindi, egli può essere definito apostolo della verità. Proprio perché alla verità mirava senza riserve, nel suo realismo egli seppe riconoscerne l'oggettività. La sua è veramente la filosofia dell'essere e non del semplice apparire".

Qui Giovanni Paolo II pone in primo piano il metodo del pensiero tomista che ha saputo attuare con efficace realismo una filosofia dell'essere.

L'amore per la verità ha fatto di Tommaso un apostolo di essa, portandolo a riconoscere la verità sempre e solo come dono di Dio e, quindi, presenza della sua Sapienza là dove veniva a manifestarsi.

Densa di significato la citazione fatta dal Pontefice del famoso testo della *Summa Theologiae: Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est.*

Trova, così, ulteriore fondamento la concezione universale della verità sempre sostenuta dalla fede cristiana ed emerge con maggiore vigore il passaggio necessario dalla saggezza alla sapienza.

In conclusione, la fede ha bisogno della ragione e questa non deve prendere le distanze dalla Rivelazione; in caso contrario ne va del progresso dell'umanità e della capacità per ogni persona di individuare il vero bene ed esercitare la libertà autentica.

In tal modo la filosofia e la teologia, che permettono alla fede e alla ragione di comunicare a livello di scienza, possono ritrovare lo spazio adeguato per fondare una epistemologia che sappia cogliere la peculiarità di ognuna nel rispetto dell'autonomia dell'altra; e la rivelazione diventa, concretamente, quel ponte capace di creare un collegamento tra la fede e la ragione.

Su questo terreno ci si aspetta che l'attenzione non sia più solo a senso unico; dalla teologia alla filosofia; è importante che anche la filosofia riconosca il bisogno di novità che la Rivelazione le propone.

L'una e l'altra, dunque, sono capaci di portare luce su quell'unica verità che segna l'appassionata ricerca di senso propria di ogni uomo: "Non vi è oggi preparazione più urgente di questa: portare gli uomini alla scoperta della loro capacità di conoscere il vero e del loro anelito verso il senso ultimo dell'esistenza. Nella prospettiva di queste esigenze profonde, iscritte da Dio nella natura umana, appare anche più chiaro il significato umano e umanizzante della Parola di Dio. Grazie alla mediazione di una filosofia divenuta anche vera saggezza, l'uomo contemporaneo giungerà così a riconoscere che egli sarà tanto più uomo quanto più, affidandosi al Vangelo, aprirà se stesso a Cristo".

L'altro documento pontificio che intendiamo prendere in esame è il discorso pronunciato in occasione del giubileo degli scienziati.

Nel corso dei secoli passati, dice il Santo Padre, la scienza ha occupato un posto determinante, tanto da essere stata considerata, a volte, come l'unico criterio di verità.

Una riflessione basata esclusivamente su elementi scientifici si rifiutava di considerare l'esistenza di Dio ed a volte ha pensato che Egli fosse una

semplice costruzione della mente incapace di resistere alla conoscenza scientifica.

Oggi una grande sfida aspetta l' uomo, quella di compiere il passaggio dal "fenomeno" al "fondamento", vale a dire "non è possibile fermarsi alla sola esperienza;... è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge".

Questa apertura alla conoscenza introduce al significato ultimo della persona umana nel mondo.

Coloro i quali sono impegnati nella ricerca devono "coltivare lo spirito in modo che si sviluppino le facoltà dell' ammirazione, dell' intuizione, della contemplazione, e si diventi capaci di formarsi un giudizio personale, di coltivare il senso religioso, morale e sociale".

Gli scienziati, basandosi sull'osservazione dei fenomeni terrestri, scoprono le leggi che governano l'universo e si sentono attratti dall' autore di tutte le cose, mentre la fede è in grado di integrare le ricerche, le quali donano all'uomo la possibilità di scoprire il Creatore, origine e fine di tutte le cose.

"Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute".

Approfondendo la conoscenza dell'universo, continua il Santo Padre, ed in particolare dell'essere umano, l'uomo ha una percezione velata della presenza di Dio, una presenza che è in grado di discernere nel "manoscritto silente" che il Creatore ha iscritto nel creato, riflesso della sua gloria e grandezza".

Dio ama farsi udire nel silenzio della creazione e coloro i quali cercano di comprenderne i segreti devono essere disposti ad aprire la loro mente alla verità che lì si manifesta e che, come dice Alberto Magno, "porta l'intelletto a dare il proprio consenso".

La Chiesa nutre grande stima per la ricerca scientifica e per quella tecnica, che "costituiscono un' espressione significativa della signoria dell'uomo sulla creazione" ed un servizio alla verità, al bene e alla bellezza.

La storia della Chiesa e la storia delle scienze ci mostrano chiaramente come nel cristianesimo sia radicata una cultura scientifica, per cui non deve esserci un predominio né della fede sulla ragione né di questa su quella.

Esse "sono come le due ali con le quali lo spirito umano s' innalza verso la contemplazione della verità. E' Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso".

Ed il Pontefice sottolinea: se nel passato la separazione fra fede e ragione ha costituito un dramma per l'uomo, che ha corso il rischio di perdere la

propria unità interiore sotto la minaccia di un sapere sempre più frammentato, oggi la missione degli scienziati consiste nel proseguire la ricerca, convinti che per l'uomo intelligente tutte le cose si armonizzano.

Segue nel discorso una esortazione agli scienziati affinché nel corso delle loro ricerche tengano di vista il “bene delle singole persone e dell'intera umanità, attenti sempre alla dignità d' ogni essere umano e al rispetto del creato”.

“Mi rivolgo con fiducia a Voi, uomini e donne che vi trovate nelle trincee della ricerca e del progresso! Scrutando costantemente i misteri del mondo, lasciate aperti i vostri spiriti agli orizzonti che spalanca davanti a Voi la fede. Saldamente ancorati ai principi ed ai valori fondamentali del vostro itinerari di uomini di scienza e di fede, potete tessere un proficuo e costruttivo dialogo anche con chi è lontano da Cristo e dalla sua Chiesa”.

Il ricco panorama della cultura contemporanea, sottolinea ancora il Santo Padre, apre prospettive inedite nel dialogo fra scienza e fede, fra filosofia e teologia ed occorre che venga elaborata una cultura che lasci sempre trasparire la presenza e l'intervento provvidenziale di Dio.

Si può essere rigorosi ricercatori in ogni campo del sapere e, contemporaneamente, fedeli discepoli del Vangelo.

“Uomini di scienza, siate costruttori di speranza per l'intera umanità! Iddio vi accompagni e renda fruttuoso il vostro sforzo al servizio dell'autentico progresso dell'uomo. Vi protegga Maria, Sede della Sapienza. Intercedano per Voi San Tommaso d' Aquino e gli altri Santi e Sante che, in vari campi del sapere, hanno offerto un notevole apporto all'approfondimento della conoscenza delle realtà create alla luce del mistero divino”.

V

Fede e ragione in Tommaso d' Aquino

Tommaso d' Aquino può essere considerato un uomo del suo tempo che, però, non subisce passivamente; anzi, si può dire che in esso egli sia presente criticamente.

La sua figura di uomo è determinata da due componenti: l'inserimento nella tradizione da una parte, l'interpretazione critica di questa dall'altra.

Egli compie delle scelte fondamentali di vita e di pensiero che, a volte, gli creano problemi non lievi: la scelta mendicante, estremamente contestativa, e la scelta della teologia.

La scelta mendicante

Tommaso non rimase a Montecassino, dove sarebbe potuto diventare anche abate e., quindi, avere un'autorità pari a quella del pontefice o dell'imperatore, ma scelse l'evangelismo mendicante, che perseguì tenacemente, nonostante tutte le opposizioni, a cominciare dalle resistenze interne nella sua stessa famiglia.

Egli, discutendo dei vari tipi di vita religiosa, fece notare che esistevano nella Chiesa tre tipi di ordini religiosi: l'ordine strettamente contemplativo, come quello dei benedettini e dei cistercensi; l'ordine attivo, come quello di chi si dedicava alla cura dei sofferenti o alla redenzione dei carcerati; e l'ordine misto, come quello di coloro che vivevano una vita contemplativa, svolgendo contemporaneamente una missione attiva, quale la predicazione.

Quest' ultimo era l' ordine domenicano nel quale entrò Tommaso, trovandovi subito il tipo di vita che desiderava.

Ciò non significa, però, che egli abbia rigettato Montecassino come luogo d' ascolto e di contemplazione di Dio, anzi, al contrario, se noi leggiamo le sue questioni relative alla vita contemplativa, al rapporto tra questa e la vita attiva, ai doni dello Spirito Santo, vediamo quanta importanza abbia avuto per lui la contemplazione monastica.

Il suo ideale fu, quindi, quello della contemplazione, il cui frutto deve essere trasmesso agli altri; tuttavia non rimase a Montecassino, divenne un mendicante, uno che vuole uscire dalla sicura cerchia del monastero lontano dalla città, per immergersi proprio nella città, dove potere comunicare i frutti della contemplazione di Dio.

E Tommaso si immerse proprio nella città per eccellenza, Parigi.

La scelta della teologia

La sua seconda scelta fu quella per la teologia, tant' è che optò per l'ordine dei Predicatori e rifiutò di diventare arcivescovo di Napoli poiché l' arcivescovado lo avrebbe distratto dalla vocazione e dall'impegno di studio.

Egli era nato per fare il teologo.

E' quanto egli stesso ci dice: tra tutti i compiti cui si applicano gli uomini, lo studio della teologia, anzi lo studio della sapienza è superiore ad ogni altro in perfezione, sublimità, utilità e godimento.

E' superiore in perfezione, perché nella misura in cui l'uomo si applica alla sapienza, partecipa in qualche maniera alla vera beatitudine; è superiore in sublimità perché tale ricerca avvicina l'uomo alla somiglianza di Dio; è superiore in utilità perché mediante la sapienza si giunge al "regno imperituro".

A questo punto egli è consapevole della sua chiamata: "Confidando, perciò, nella bontà divina, nell'affrontare il compito del sapiente, pur trattandosi di un' impresa superiore alle nostre forze, ci proponiamo di esporre, secondo le nostre capacità, la verità professata dalla fede cattolica".

Egli non è preoccupato di inventare ma di esporre la verità e precisamente "la verità della fede cattolica, respingendo gli errori contrari", e prosegue: "...per dirla con Sant' Ilario, io penso che il compito principale della mia vita sia quello di esprimere Dio in ogni parola e in ogni sentimento".

Tommaso ha, così, la convinzione che la sua vita sia chiamata e progettata da Dio affinché tutta quanta proclami Dio; la sua parola e la sua vita sono intese e volute come epifania e trasmissione di Dio.

La scelta culturale.

Per raggiungere lo scopo prefisso, Tommaso fa la scelta della cultura; egli sceglie Aristotele ma in lui ci sono anche Platone, Dionigi e Proclo, però, quando egli parla di *philosophus* si riferisce esclusivamente ad Aristotele.

Ora, di fronte alla cultura del tempo, quindi di fronte ad Aristotele, erano possibili atteggiamenti diversi, come quello di una accoglienza cristianamente acritica: basta pensare alla “luce eterna” di Sigieri, vivace pensatore e maestro della Facoltà delle arti; o quello timoroso e meno coraggioso, di San Bonaventura, il quale, rimproverando San Tommaso, così dice: alcuni mescolano nel vino della teologia l’acqua della filosofia e allora dal vino abbiamo come risultato l’acqua, il che sarebbe un pessimo miracolo.

San Tommaso raccoglie l’ appunto e risponde che in realtà lui non mescola l’acqua della filosofia con il vino della teologia, ma trasforma l’acqua della filosofia nel vino della teologia, ed è un ottimo miracolo.

Sotto questo linguaggio metaforico abbiamo la scelta di Tommaso, cioè l’accostamento critico.

Cosa si intende per accostamento critico?

Innanzitutto significa ammirazione da parte del Nostro per tutti quei filosofi i quali, non avendo a disposizione la parola di Dio, con la sola *ratio* hanno faticato a percepire il fine ultimo e la suprema felicità dell’uomo.

Da questa simpatia, subito dopo, egli passa alla critica, per cui non è assolutamente vero che la teologia tomista abbia semplicemente assunto la filosofia di Aristotele e che, quindi, si sia ellenizzata.

In realtà, Tommaso non registra passivamente la cultura del tempo, anzi la promuove, la contesta e, di conseguenza, può farne lo “strumento della *sacra doctrina*” nella percezione chiarissima del primato della fede, che vive nell’intelligenza, come il Vangelo vive nel tempo.

Egli fu e si considerò un teologo, la cui teologia, però, resiste anche di fronte alla provocazione rappresentata dalla riscoperta di Aristotele.

Nelle controversie del ‘200, infatti, si trattava quasi sempre di stabilire quale fosse l’atteggiamento corretto da assumere nei confronti dell’aristotelismo, inteso come una manifestazione straordinaria della razionalità umana.

Il significato autentico dell’interpretazione del mondo offerta dallo Stagirita rimaneva una questione ancora aperta, e più volte si tentò di reagire al pericolo di soccombere all’attrazione esercitata dalla suddetta filosofia, facendola rientrare a pieno titolo nei dibattiti interni all’università.

Dopo breve tempo, il divieto di leggere pubblicamente gli scritti aristotelici imposto a Parigi venne dapprima moderato e successivamente annullato del tutto.

Il tentativo di rendere comprensibile al mondo latino l'opera di Aristotele costituì una delle grandi imprese della Scolastica, che trovò, effettivamente, piena realizzazione.

Soltanto durante gli ultimi anni della sua vita anche Tommaso si dedicò al commento degli scritti aristotelici, quando molti antichi commentari erano già stati resi disponibili nella traduzione latina per mano di Guglielmo di Moerbeke, senza, tuttavia, fare mai alcun accenno volto a chiarire le ragioni che lo spinsero ad agire in quel modo.

Inoltre, la filosofia entrava già a far parte della costituzione della stessa teologia e progressivamente cominciarono ad essere ripetuti i concetti, gli esempi e le argomentazioni di Aristotele, insieme con quelli di altri autori classici.

Nel '200, fatto mai accaduto prima di allora, la teologia divenne scienza.

La scienza, infatti, non presuppone soltanto una coscienza del metodo ma anche la disposizione a porre ogni singola iniziativa sotto i criteri generali.

Nelle ricerche che vennero svolte, e non solo da Tommaso, al fine di stabilire se la teologia fosse effettivamente una scienza e in che senso lo fosse, è già presente lo strumentario concettuale aristotelico.

Inoltre, quando Tommaso si riferisce alla filosofia, non si richiama ad alcuna grandezza che gli si dà bella e pronta; anzi, al contrario, intende una esigenza di fondatezza razionale, della quale bisogna ogni volta dimostrare se sia effettivamente fondata di diritto.

Tommaso può, quindi, affermare che "...se tra le affermazioni dei filosofi si trova un qualcosa che contrasta con la fede, in quel caso non si tratta di filosofia, ma piuttosto di un abuso della filosofia dovuto a una carenza della ragione".

Ciò non significa che con queste premesse si dia spazio ad una sorta di filosofia cristiana; infatti nessun teologo della Scolastica manifestò in modo esplicito questa esigenza, e non perché la rifiutasse categoricamente, ma piuttosto perché non la riteneva una possibilità praticabile.

Come risulta dai testi di quell'epoca, si trattava soprattutto di pensare in maniera realmente filosofica, e soltanto allora era lecito appellarsi ai testi filosofici.

La Scolastica medioevale non la intendeva, dunque, come un patrimonio già pienamente costituito, delle cui potenzialità si impossessava in maniera strumentale, ma, contemporaneamente, nemmeno come un qualcosa che doveva venire interamente riformulato in autonomi testi dottrinali, giacché questo modo di procedere si è conosciuto soltanto a partire dalla Scolastica barocca.

Tommaso accolse la provocazione rappresentata dall'aristotelismo: il punto di partenza doveva essere la questione oggettiva del rapporto che doveva intercorrere fra la fede e la ragione.

Nel '200 questo dibattito, che si trascinava nella tradizione cristiana fin dai tempi dell' opera di missione nel mondo ellenistico iniziata con Paolo, venne ulteriormente ampliato per mezzo di un' altra questione, e precisamente quella che concerneva il rapporto sussistente fra la teologia e la filosofia.

Tommaso, come già detto, tentò di fondare la necessità della rivelazione alla luce della filosofia, tanto che la *Summa Theologiae* inizia con questo interrogativo: “É' proprio necessario possedere, accanto alle discipline filosofiche, anche un' altra dottrina?”

Il problema viene da lui formulato nei seguenti termini: la filosofia desidera illuminare gli uomini in maniera adeguata e conforme circa la loro destinazione ultima, ma riesce poi a condurceli?

Filosofia e teologia entrano, così, in concorrenza quando si tratta di determinare il senso dell' esistenza umana, ma per un essere cosciente un obiettivo diventa realmente conseguibile soltanto quando è anche conosciuto.

Per questo motivo Tommaso congiunge la domanda relativa alla competenza della filosofia con la possibilità di soddisfare questa condizione, e si pone la domanda: è possibile conoscere la destinazione dell' essere umano in maniera tale che l' uomo, anzi tutti gli uomini, desiderino raggiungerla?

La risposta del Nostro è duplice e con essa vengono messi in luce i confini della ragione umana.

Nella filosofia il successo della comprensione umana è vincolato a condizioni tanto impegnative da far sì che la suddetta destinazione rimanga preclusa alla maggior parte degli esseri umani.

Secondo Tommaso, la rivelazione, in linea di principio, rende accessibile a tutti gli uomini quello che la ragione, intesa come facoltà astratta, permette di comprendere in misura parziale, ma in effetti lo consente soltanto a pochi.

I confini della comprensione umana vengono spostati ogni qualvolta si raggiunga un nuovo limite della ricerca razionale della verità da parte degli uomini; la comprensione filosofica è connessa ad un determinato talento del quale, certamente, non godono tutti gli uomini.

Inoltre, la comprensione della destinazione della vita umana è il risultato di un lungo sforzo, mentre la vita umana è, comunque, breve; il raggiungimento del proprio fine, però, non deve affatto dipendere da casi fortunati molto rari.

Infine, la filosofia è continuamente esposta all' errore e ciò che in essa viene formulato, molto spesso rimane controverso.

I parametri del dibattito sono evidenti: l'essere umano non deve raggiungere la propria destinazione per un caso fortuito e in maniera eccezionale, perché il modo in cui ci si presenta il proprio obiettivo deve comportare per tutti gli esseri umani anche la possibilità di raggiungerlo.

Questa forma universale è la fede.

In tal modo viene a configurarsi il seguente rapporto: per quel che concerne il contenuto, la verità della fede non è assolutamente ingannevole e questo per la sua origine divina.

Tale verità, però, viene conseguita soltanto nella forma della fede che ha qualcosa in comune con l' opinione, con la congettura e con il dubbio, dal momento che non si basa su una intuizione immediata.

Al contrario, la filosofia, in quanto filosofia, è propriamente un sapere, la cui definizione implica una certezza di tipo assoluto; come attività umana, invece, rimane continuamente minacciata dall'errore.

La filosofia costituisce, dunque, un compito sommamente impegnativo che viene intrapreso sempre soltanto da pochi e il cui successo rimane, comunque, in pericolo.

Al contrario, la rivelazione divina non annulla il diritto proprio della ragione, dal momento che, pur non potendo dimostrare la verità dei contenuti di fede, essa rimane, in ogni caso, indispensabile.

In un articolo dei *Quodlibeta* Tommaso risponde alla domanda se le determinazioni teologiche debbano accadere sulla base dell'autorità della fede o su quella della ragione, facendo ricorso a due distinte forme di disputazione: se si tratta di una questione di fatto, volta a determinare se qualcosa debba valere come contenuto di fede, allora bisogna fare ricorso ai testi autorevoli; se, invece, si tratta di comprendere la verità di tali contenuti, "allora è indispensabile basarsi su delle ragioni fondamentali che indagano le radici della verità e che procurano la conoscenza del senso in cui è vero ciò che è stato detto; se il docente risponde ad una domanda semplicemente facendo ricorso all'autorità, l'ascoltatore verrà assicurato del fatto che le cose stanno effettivamente così, ma ciononostante in quel modo non acquisirà alcun sapere e alcuna comprensione, ritrovandosi nuovamente a mani vuote".

Con ciò, tuttavia, non è stata specificata la natura di queste ragioni fondamentali.

I contenuti della rivelazione, sui quali riposa la fede dei cristiani, non possono venire dimostrati a partire da principi evidenti.

Per l' Angelico Dottore si tratta di due atteggiamenti differenti verso la realtà, che non sono riconducibili l'uno all'altro: da una parte, il credere qualcosa e, dall'altra, il conoscere qualcosa.

Difatti, la conoscenza rende il proprio oggetto evidente e manifesto e perciò può essere paragonata alla percezione ottica, ma non si può mai dire di "credere" quel che si vede con i propri occhi.

Allo stesso modo non si può dimostrare in maniera razionale che Dio sia uno e trino e che il *logos* si sia incarnato in Gesù; sebbene talvolta alcuni grandi sistemi filosofici abbiano espresso questa pretesa, essi non sono mai riusciti a soddisfarla.

Tommaso raccomanda di usare sempre la massima prudenza, anche semplicemente nelle questioni che indagano se il mondo debba o non debba avere avuto un inizio nel tempo e se ciò sia dimostrabile razionalmente; e ciò anche se dalla rivelazione si può desumere che sia effettivamente così.

In ultima analisi, le ragioni fondamentali che tradizionalmente vengono addotte a questo riguardo non appaiono convincenti.

All'interno della teologia, dunque, possono darsi in linea di principio soltanto delle "ragioni di convenienza", ragioni verosimili, e, di conseguenza, si perviene ad una forma di comprensione che si basa su confronti e su analogie che, se per un verso rendono chiaro il senso di quelle affermazioni, per l'altro mostrano che non si tratta di verità tanto estranee da screditare tutte le certezze che si possedevano riguardo alla conoscenza del mondo.

Con le sue dottrine Tommaso si voleva tutelare dalla denuncia della filosofia in quanto alienazione o annacquamento della verità.

In una sua predica, tenuta a Parigi il 14 luglio del 1269, egli insistette sul fatto che la filosofia degli antichi era esposta alle controversie ed agli errori, e specificò: "vi sono molti filosofi pagani e dicono molto su ciò che concerne la fede. Difficilmente se ne trovano due che concordano su una medesima dottrina. E anche chi ha affermato qualcosa di vero, non lo ha fatto senza avervi mescolato l' errore. Una vecchia donnetta conosce quel che concerne la fede meglio di tutti i filosofi".

Di conseguenza, per quel che concerne i contenuti, la fede è superiore alla filosofia ma il sapere è in sé una forma superiore di rapporto con la realtà.